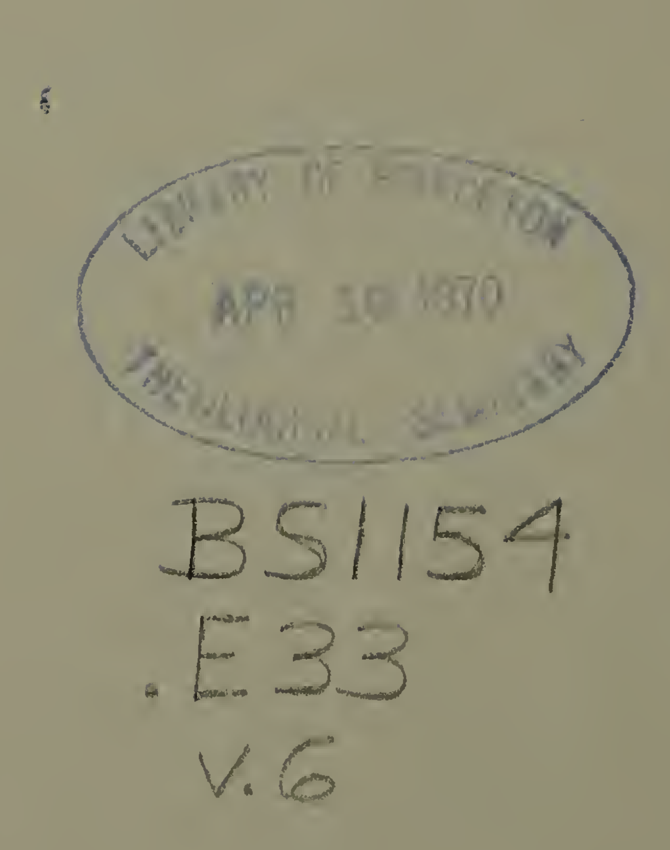
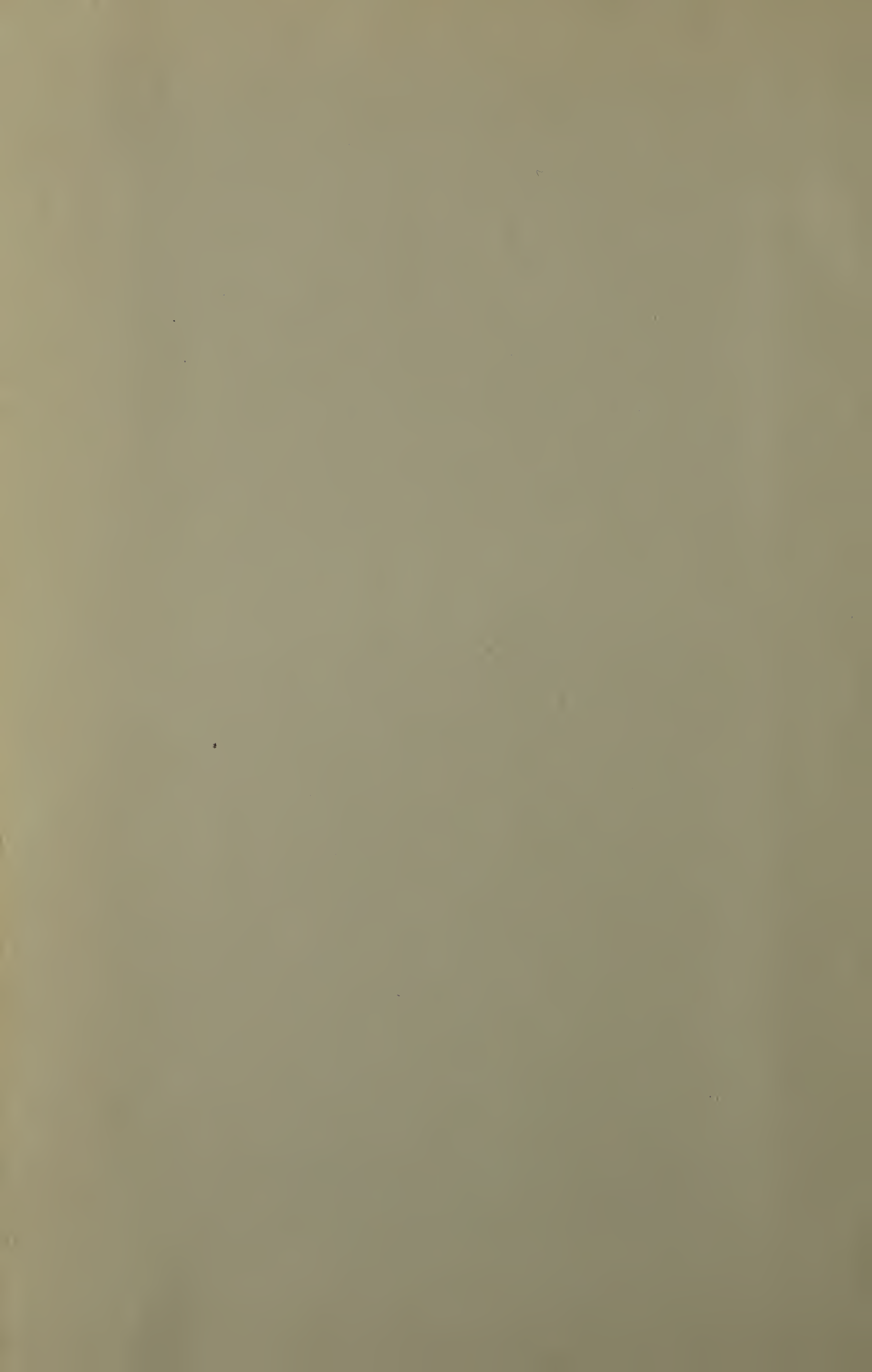














RANDGLOSSEN

ZUR

HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

VON

ARNOLD B. EHRLICH

SECHSTER BAND

PSALMEN, SPRÜCHE UND HIOB

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1913

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Auguststr. 69.

DIE PSALMEN.*)

6, 7. In יגעתי באנחתי haben wir sichtlich das erste Glied eines Verses, der das zweite eingebüsst hat. Das fehlende Glied lautete wahrscheinlich וּמְנוּחָה לֹא מָצָאתִי; vgl. Jer. 45, 3. Daran würde sich das unmittelbar darauf Folgende recht gut anschliessen.

10, 4. Da גבה sonst mit Bezug auf den Zorn nicht vorkommt, halte ich es für möglich, dass אַף hier die Nase bezeichnet. Danach wäre כגבה אפו בל ידרש wörtlich = er kümmert sich nicht einmal um das, was in derselben Höhe wie seine Nase ist, das heisst, all sein Denken und Empfinden, all sein Fürchten und Hoffen, beschränkt sich auf das, was an der Erde klebt, um Gott im Himmel kümmert er sich nicht. Dazu würde das zweite Glied trefflich passen.

13, 5. יכל mit Objektsuff. lässt sich nicht belegen, obgleich dieses Verbum im A. T. sehr häufig ist. Aus diesem Grunde vermute ich, dass man statt יכלתיו צרי mit veränderter Wortabteilung יָכֹלְתִּי וְצרי zu lesen hat.

17, 13. Ueber die in meinem Kommentar gegebene Fassung von חרבך vgl. Rabbi Tobia ben Elieser (לקח טוב, ed. Greenup, London 1908) zu Thr. 3, 1.

18, 5. Statt חבלי lese man, dem נחלי in der Parallele entsprechend, יִבְלֵי, von יָבָל. An der Korruption ist das Vorkommen von חבלי im folg. Verse schuld.

28, 8. Aendere לָמוֹ in לָנוּ, streiche am Schlusse הוא, das durch Dittographie entstanden ist, dann fasse das Ganze als Anrede und verbinde es mit dem Folgenden. Die Bezugnahme auf den Vokativ durch das Suff. der dritten Person ist echt hebräisch.

---

*) Ueber die Psalmen erschien von mir im Jahre 1905 ein ziemlich umfangreicher Kommentar. Daraus erklärt sich die Spärlichkeit dieser Randglossen zu demselben biblischen Buche.

31, 3. Statt מְהֵרָה ist מַהֵרָה zu vokalisieren und darüber die Bemerkung zu 1 Sam. 20, 38 zu vergleichen.*)

31, 11. Für das in diesem Zusammenhang auch in der in meinem Kommentar gegebenen Fassung nicht recht passende עששו ist wahrscheinlich יָבְשׁוּ zu lesen.

33, 22. כאשר ist nicht mit Bezug auf die Huld JHVHs überhaupt zu verstehen, sondern von der Art ihrer Kundgebung, denn der Sinn des Ganzen ist: möge uns deine Huld in der von uns gehofften Weise werden, das heisst, gewähre uns die Hilfe, deren wir uns zu deiner Huld versehen.

37, 32. Für צפה ist צָפַן zu lesen; vgl. Frankenberg zu Pr. 1, 11. Frankenberg fasst aber letzteres Verbum in der hier erforderlichen Bedeutung fälschlich als intransitiv; sieh unsere Bemerkung zu jener Proverbienstelle.

40, 2. Der Parallele entsprechend, scheint mir hier das erste Versglied ursprünglich שַׁוֵּעַ שִׁוַּעְתִּי אֶל יהוה gelesen zu haben.

44, 9. Für הִלַּלְנוּ las LXX nicht הִלַּלְנוּ, wie angenommen wird, sondern התהללנו = wir triumphierten, und dieses ist herzustellen.

44, 13. Das zweite Glied, wie es uns vorliegt, klingt mir nicht hebräisch; wenigstens lässt sich die Konstruktion von Piel von רבה mit ב des Objekts sonst nicht nachweisen. Darum vermute ich, dass רָבִיתָ zu vokalisieren und die Präposition beim folg. Substantiv in instrumentalem Sinne zu fassen ist. Danach wäre V.b = und du bist nicht reich geworden durch ihren Preis. Ueber die Verwandtschaft zwischen den Begriffen „gross sein“ und „reich sein“ vgl. den Gebrauch von גדול Lev. 19, 15. 2 Sam. 19, 33 und 2 K. 4, 8.

45, 5. Logischer Weise kann nur eine Person, nicht eine Sache Subjekt zu הורה sein. Aus diesem Grunde ist hier ותורך in וְמֹרְאֶךָ zu ändern; vgl. Micha 7, 15 und sieh zu Lev. 14, 57.

46, 10. עגלות ist unmöglich richtig überliefert, denn עגלה bezeichnet einen von Rindern gezogenen Wagen — vgl. zu Num. 7, 3 — und ein solcher ist als Streitwagen, der allein hier in Betracht kommen könnte, vollends undenkbar. Das sah LXX wohl ein, weshalb sie unsern Ausdruck durch θυρεοί, eine Art Schild, wiedergibt. Allein der θυρεὸς war nicht rund, sondern, wie sein Name zeigt, länglich und viereckig wie eine Türe und konnte da-

---

*) In jener Bemerkung ist aber „mit einem Inf.“ Druckfehler für „mit einem Imperativ“.

her im Hebräischen durch ein Nomen vom Stamme ענל nicht bezeichnet werden. Am sichersten liest man מַגָּלוֹת, Plur. von מַגָּל. Letzteres heisst Sichel und kann daher sehr gut Bezeichnung sein für ein etwas gebogenes, zur Form der Sichel hinneigendes Schwert. Uebrigens braucht מגל nicht Sichel zu heissen, sondern kann auch die Sense bezeichnen;*) vgl. lat. falx, das ebenfalls diese beiden Bedeutungen hat. Die Sense aber wurde von den Polen noch während ihrer Revolution im Jahre 1831 als Kriegswaffe gebraucht, und es ist möglich, dass sie auch unter den alten Israeliten denselben Dienst tat. Diese Möglichkeit steigert sich zur Wahrscheinlichkeit dadurch, dass Jer. 50, 16 תפש מגל durch בעת קציר näher bestimmt ist. Beim Verbrennen wäre an den Schaft zu denken, ohne den die Sense unbrauchbar ist. Uebrigens ist Ex. 22, 20 der Ausdruck שרף באש mit Bezug auf etwas aus Metall Bestehendes gebraucht.

48, 11. Hinter על ist כל wegen der Aehnlichkeit damit irrtümlich ausgefallen. Auch Ps. 65, 6 und Jes. 26, 15, die einzigen Stellen, wo sich der Ausdruck קצוי ארץ wieder findet, steht כל davor; sieh zu letzterer Stelle.

49, 13. Für ביקר בל ילין ist בָּקָר בל יָבִין zu lesen und über das Verbum V. 21 zu vergleichen; sien auch 73, 22. נדמו ist als Glosse zu נמשל zu streichen. Der Glossator wollte zu verstehen geben, dass letzteres für den Plur. steht, was auch richtig ist, denn sonst würde es darauf כבהמה statt כבהמות heissen. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

Die Menschen sind wie das Rindvieh ohne Verstand,
sie gleichen den unvernünftigen vierfüssigen Tieren.

49, 21. Sieh die vorhergehende Bemerkung und verfahre danach auch hier.

50, 16. Ueber die Verbindung מה לפ' sieh zu Ri. 18, 23. Hier konstruiert sich dieser Ausdruck mit ל c. Inf., was eine Abart der Partizipialkonstruktion ist; vgl. das häufige לאמר = قائلا.

51, 16. מדמים fasste ich in meinem Kommentare im Sinne von „ohne Blutopfer", jetzt aber muss ich davon abkommen, hauptsächlich weil ich mich seitdem überzeugt habe, dass es für מן = „ohne" keinen sichern Beleg gibt; sieh die Bemerkungen zu Hi.

*) Ich halte es sogar für wahrscheinlich, dass מגל nur die Sense bezeichnet, weil die Sichel Deut. 16, 9 durch חרמש ausgedrückt ist.

11, 15. 19, (26) 27. 21, 9. Am sichersten liest man מְדוּמָה = מִשְׁחַת. Dabei ist aber wegen V. b an den Begriff „stille Stätte“, das heisst Stätte, wo JHVHs Preis nicht gehört wird, mitzudenken; sieh K. zu Ps. 30, 10.

52, 9. Für מָעֻזּוֹ schlägt Buhl in Kittels Biblia Hebraica מְעוּזוֹ vor. Letzteres leitet Buhl allem Anscheine nach von עוּז ab, vergisst jedoch oder weiss nicht, dass solches מעוז im Unterschiede von dem andern, gleichlautenden, aber von עזז abstammenden Nomen, bei dem das Kamez, wie in מָגֵן von גנן, unveränderlich ist, mit Suff. מָעוּזוֹ lauten müsste, nicht מְעוּזוֹ. Denselben Irrtum wiederholt Buhl, indem er 91, 9 מעונך in מְעוּזֶךָ ändert, das aber ein Unwort ist, denn dieser Ausdruck müsste in der Pause, je nachdem man das Nomen auf עוז oder עזז zurückführt, מְעוּזֶךָ oder מָעוּזֶּךָ lauten. Ein Lexikograph, der für Vieles in der Exegese verantwortlich ist, sollte solche Fehler nicht machen.

55, 4. ימיטו ist nicht richtig, denn durch keine erdenkliche Wendung des Grundbegriffs dieses Verbums kann eine hier dafür passende Bedeutung entstehen. Zudem war Hiph. von מוט nicht im Gebrauch; vgl. K. zu Ps. 140, 11. Man hat dafür nach 21, 12 יַטּוּ zu lesen. Die Korruption entstand in der Weise, dass zuerst durch Dittographie ימיטו wurde, worauf man daraus die Recepta konjizierte.

57, 7. לפני ist = auf dem mir bevorstehenden Wege, von dem sie wussten, dass ich ihn zu gehen hatte.

58, 8. יתהלכו למו ist nicht ein auf מים bezüglicher Relativsatz, sondern es teilt das Verbum das Subjekt mit ימאסו und ist in ähnlichem Sinne wie dieses gebraucht. Ueber התהלך = zerfliessen, sich auflösen sieh zu Ri. 21, 24.

59, 4. Das zweite Versglied, wie es uns vorliegt, ist syntaktisch unkorrekt. Denn, wie im Arab. لا الثّانيةُ للجنسِ, kann auch das hebräische לא nur ein undeterminiertes Substantiv verneinen, nicht aber ein Substantiv mit Suff. Aus diesem Grunde hat man hier לֹא פִשְׁעָתִי ולא חָטָּאתִי zu lesen.

68, 4. Ueber die Verbindung ישישו בשמחה vgl. Zeph. 3, 17. Der Ausdruck gehört der spätern Sprache an.

68, 8. Bei לפני עמך ist JHVH nicht als Führer an der Spitze seines Volkes zu denken, sondern לפני ist hier, wie 1 Chr. 12, 18. 14, 8, so viel wie לקראת, nur dass der Nebenbegriff des Feindlichen, wie 2 Chr. 15, 2, zurücktritt. Danach ist hier von der Zeit die

Rede, wo JHVH von Seïr und Paran seinem Volke entgegenzog; sieh zu Ri. 5, 4. Nur dazu passt das zweite Glied als Parallele.

69, 14. אמת ist hier in dem zu Jer. 51, 13 angegebenen Sinne zu verstehen. Danach wird hier um wahrhaftige, wirkliche göttliche Hilfe gebeten, im Unterschied von etwas, das einer solchen bloss ähnlich sieht.

81, 3. Ueber die in meinem Kommentar zu den Psalmen gegebene Erklärung von V. a sieh zu Dan. 1, 16.

84, 7. Ueber מורה sieh zu Joel 2, 23. Danach ist hier יעטה מורה in יַעְטֵהוּ יוֹרֶה zu ändern; sonst sieh meinen Kommentar zu dieser Stelle.

88, 8. Sieh meinen Kommentar. Jetzt aber scheint mir, dass סמכה ungeändert bleiben kann, wenn man dieses Verbum im Sinne von Ez. 24, 2 fasst. Aber חמתך muss man dann, dem folg. משבריך entsprechend in תְּהֹמֹתֶיךָ ändern. Für ענית ist wohl mit andern צִוִּיתָ zu lesen. Doch hat man dies als Relativsatz zu fassen. Demgemäss ist der Sinn:

Es stürzen sich über mich deine Fluten
und all deine Wogen, die du bestellt hast.

89, 16. Ueber das hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung unpassende תרועה sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 23, 24.

90, 10. Ueber die in meinem Psalmkommentar gegebene Fassung von ונעפה sieh zu Deut. 32, 26.

91, 4. Für באברתו ist בְּאֶבְרֹתָו zu vokalisieren. In dem Worte steckt aber der Plural von אֵבֶר, das entweder wie das sinnverwandte כנף und die meisten Bezeichnungen der Teile des menschlichen und tierischen Körpers, deren es je zweie gibt, Fem. ist oder wie viele männliche Substantiva den Pl. auf ôth bildet. Ein Subst. אברה gibt es nicht; sieh zu Hi. 39, 13. Danach ist auch Deut. 32, 11 אברתו in אברֹתָו zu ändern; sieh Targum zu letzterer Stelle.

94, 21. ירשיע kann in diesem Zusammenhang nur intransitiven Sinn haben; denn es handelt sich hier nicht um Richter, sondern um gewalttätige Menschen, denen ein Unschuldiger zum Opfer fällt. Darum ist vielleicht ודם in וְעִם zu ändern, sodass der Satz hiesse: und gegen den Unschuldigen handeln sie frevelhaft.

95, 4. Das erste Versglied ist zum Teil nach LXX zu emendieren in אשר ידו בְּמֶרְחַקֵּי ארץ = dessen Hand in die entferntesten Teile der Erde reicht; sieh zu Deut. 33, 27. Demgemäss ist aber auch V. b הרים in רְאֵם zu ändern und über den so entstehenden Satz Num. 23, 22 und 24, 8 zu vergleichen.

102, 3. Ueber die Frage, ob מהר hier Imperativ oder Adverb ist, sieh zu 1 Sam. 20, 38.

102, 9. מהוללי emendierte ich in meinem Kommentar mit andern nach LXX in מְהַלְלַי. Jetzt aber finde ich letzteres als Parallele zu אֹיבי unpassend. Mir scheint, dass man statt dessen מְהוֹלְלַי zu lesen und dieses Po. im Sinne von הללים, wie er zu 2 Sam. 22, 4 angegeben ist, zu fassen hat, nur faktitiv. Demgemäss wäre מְהוֹלְלַי = die mich hellenisieren, das heisst, zu Hellenisten machen wollen.

105, 7. Ueber den Sinn des zweiten Halbverses sieh die Bemerkung zu 1 Chr. 16, 14.

106, 25. Für באהליהם ist mit Umsetzung des zweiten und dritten Radikals בֵּאלֹהֵיהֶם zu lesen und darüber zu Deut. 1, 27 zu vergleichen.

106, 27. Ueber den ersten Halbvers sieh zu Jer. 3, 12.

113, 4. Statt השמים ist zweifellos, dem גוים in der Parallele entsprechend, העמים zu lesen.

114, 7. Ueber die in meinem Kommentar gegebene Fassung dieser Stelle sieh auch Mekhilta zu Ex. 14, 27.

119, 14. An כעל ist nichts zu ändern. Die Verbindung von כ und על ist keineswegs gut klassisch, kann aber in diesem sehr späten Psalm nicht befremden; vgl. zu 2 Chr. 32, 19.

119, 61. Statt עודני las Rabbi Tobia ben Elieser (לקח טוב zu Thr. 3, 59) עִוְּתֻנִי, was jedenfalls Beachtung verdient.

121, 1. Unter הרים sind die Kultusstätten zu verstehen, die gewöhnlich auf Anhöhen waren; sieh zu Jes. 2, 2.

129, 3. Ueber den Gebrauch von על גב in instrumentalem Sinne vgl. Jeruschalmi Terumoth Kap. 1 Hal. 1 נעשות על גביהן und נעשות על גבי חרש שוטה וקטן.

135, 7. מוֹצֵא kann zwar st. constr. des Partizips Hiph. von יצא sein, wenn man annimmt, dass dieses hier wie ein Verbum ל״ה behandelt ist, doch liest man statt dessen nach Jer. 10, 13. 51, 16 besser וַיּוֹצֵא.

138, 8. בעדי heisst, zu meinem Schutze, nicht aber für mich im Sinne von „an meiner Statt."

139, 4. Ueber בלשוני = in meinem Vokabularium, das heisst, in der Sprache soweit ich sie beherrsche, sieh zu Jer. 23, 31.

141. 9. Fasse פח als st. constr. und יקשו substantivisch, sodass פח יקשו לי heisst, die Schlinge derer, die mir nachstellen. Bei ומקשות vermisst man die Präposition, weshalb die Neuern statt

dessen nach LXX וּמִמֹּקְשׁוֹת lesen. Aber der Plur. von מוקש, der im A. T. siebenmal vorkommt, lautet stets מוקשים, nicht מוקשות. Am sichersten ändert man ומקשות in וּמֵרֶשֶׁת, das zur Parallele gut passt.

142, 1. Für במערה ist בַּמְּצָדָה zu lesen und darüber 1 Sam. 22, 4. 2 Sam. 5, 9. 23, 14 zu vergleichen.

143, 10. Statt רוחך ist אֹרַח oder בארח zu lesen und תנחני als zweite Person masc. zu fassen und auf Gott zu beziehen, während בארץ מישור Apposition zu בארח טובה ist. טובה ist selbstredend in physischem Sinne zu verstehen.

144, 7. Ich glaube nicht, dass פצה, das sonst stets aufsperren bedeutet, in diesem Ps. im Sinne von „herausreissen“ gebraucht ist. Ich vermute daher, dass hier, wie auch V. 10 und 11, das fragliche Verbum in die entsprechende Form von פדה zu ändern ist.

DIE SPRÜCHE.

I.

1. משל ist ein vieldeutiges Wort. In dieser Ueberschrift, die nur für die aus den ersten neun Kapiteln unseres Buches bestehende Sammlung beabsichtigt ist, bezeichnet der Ausdruck ausschliesslich den Aphorismus, nicht auch das eigentliche Sprichwort; denn Sprichwörter im eigentlichen Sinne des Wortes sind in diesem Abschnitt nicht enthalten. Von Salomo wird zwar 1 K. 5, 12 berichtet, dass er ein fruchtbarer Maschaldichter war, doch wollte der Sammler, von dem unsere Ueberschrift herrührt, unter משלי שלמה nicht notwendig Kompositionen dieses berühmten Königs verstanden wissen, denn dieser Ausdruck kann sehr gut bloss heissen, Aphorismen von der Art, die Salomo dichtete; vgl. zu Ct. 1, 9. Für מלך ישראל drückt LXX aus אשר מָלַךְ בישראל oder הַמֶּלֶךְ בישראל. Dies beweist jedenfalls, dass der Text hier für die Alten nicht feststand. Wahrscheinlich lautete die Ueberschrift hier ursprünglich wie 10, 1 bloss משלי שלמה, und der ganze zweite Halbvers ist ein späterer Zusatz des letzten Redaktors, der dadurch den von ihm als Sammlung für sich vorgefundenen ersten Abschnitt gegen die darauf folgenden Abschnitte stärker abzeichnen wollte.

2. הבין und ידע bezeichnen hier nicht das blosse Verstehen und Erkennen, sondern die Würdigung des Verstandenen und Erkannten; vgl. die häufige Wendung ידע את יהוה.

3. Für מוסר השכל bringt Syr. zum Ausdruck מוּסָר והשכל was jedoch keine Beachtung verdient. Eher liesse sich, weil השכל als Inf. in der Poesie in Genitivverbindung befremdend ist, מוּסָר וָשֶׂכֶל vermuten. שֶׂכֶל würde gutes Benehmen, feine Manieren bedeuten; vgl. zu 1 Sam. 25, 3. Dass aber nicht jene heuchlerische Höflichkeit gemeint ist, mit der wir einen Besuch bitten, recht bald wieder zu kommen, selbst wenn wir ihn niemals gesehen zu

haben wünschen, das zeigt der zweite Halbvers. Der Satz ist zeugmatisch, denn für sich kann man nur לקח מוסר sagen, nicht aber לקח צדק וגו'.

4. Wie stets פתי, bezeichnet hier auch נער einen unerfahrenen Menschen; sieh zu Sach. 2, 8.

5. חכם bezeichnet hier, wie oft in der Sprache der Mischna, den Volkslehrer. Nicht nur die Einfältigen und Unerfahrenen, sondern auch der berufene Volkslehrer kann durch die Weisheitssprüche profitieren. Wegen dieser Steigerung geht die Konstruktion hier vom Inf. zum Verbum fin. über. ויוסף לקח ist = und wird seine Rede anziehender machen; vgl. 7, 21. 16, 21. 23 und sieh zu Deut. 32, 2.

6. להבין hat an dieser Stelle offenbar einen andern Sinn als V. 2, denn bei den Weisen muss das Verständnis der דברי חכמים und deren Würdigung vorausgesetzt werden. Dieses Hiph. wird öfter mit doppeltem Acc. konstruiert, hier aber ist der Acc. der Person wegen deren Unbestimmtheit weggelassen und nur der Acc. der Sache ausgedrückt. Danach ist להבין = um fasslich zu machen, um dem Verständnis näher zu bringen. V. 4 war die Rede von dem Nutzen der Sprüche für die Einfältigen und Unerfahrenen, die selber der Belehrung bedürfen; mit V. 5 aber geht die Rede über zu den öffentlichen Lehrern, denen die Anwendung der Sprüche in ihren Vorträgen von Nutzen ist, insofern sie durch die Zitierung solcher ihre Gedanken treffend veranschaulichen und so nicht nur fasslicher, sondern auch ansprechender machen. Ueber חידה sieh zu Num. 12, 8. Hier würde „Epigramm“ dem hebräischen Ausdruck so ziemlich entsprechen.

7. יראת יהוה an sich drückt nur die Verehrung JHVHs aus, aber diese setzt einen ihm wohlgefälligen Wandel voraus. Der zweite Halbvers hinkt in der traditionellen Fassung stark nach. Ungleich fliessender und gefälliger wird der Spruch, wenn man חכמה ומוסר ebenfalls von ראשית abhängen lässt und אוילים בזו als verkürzten Relativsatz fasst. Die Gottesfurcht ist danach auch Anfang der Weisheit und der Zucht, welche die Toren verachten. Sonach kommt אוילים בזו ganz besonders zur Geltung, denn es gibt für eine Sache keine bessere Empfehlung, als dass Toren sie verachten.

8. Wie man hier bei בני nicht an Blutsverwandschaft zu denken hat, sondern nur an das Verhältnis des zu Belehrenden zu dem vortragenden Lehrer, so sind auch אביך und אמך mit Bezug auf die Männer und Frauen aus dem Volke zu verstehen, von

denen die hier vorgetragenen Sprüche herrühren.*) Schriftstellerinnen wird es im alten Israel trotz der Ueberlieferung über das Deboralied wohl schwerlich gegeben haben; dagegen hat hier die Voraussetzung, dass manche der Sprüche in ihrer ursprünglichen Form von Frauen herrühren, viel Wahrscheinlichkeit.

9. לוית חן heisst nicht ein Kranz, der schön und anmutig ist, sondern ein solcher Kranz, der seinem Träger Anmut gibt; vgl. das zu 17, 8 über אבן חן Gesagte.

10. חטאים, eigentlich habituelle Sünder, bezeichnet hier Menschen die von Verbrechen leben, Verbrecher von Beruf. Für תבא bieten manche Handschriften תֹּאבֶה. Die Recepta, wenn sie richtig überliefert ist, kommt von אבא = אבה mit Weglassung des ersten Aleph, das nicht gesprochen wurde. Ueber den absoluten Gebrauch dieses Verbums vgl. 6, 35 und Jes. 1, 19.

11. לכה אתנו heisst, lass dich mit uns ein; vgl. zu Num. 22, 13. Statt לדם ist entschieden, dem folgenden לנקי entsprechend, mit Dysernick לְתָם zu lesen. Doch darf man תם und נקי hier nicht in ethischem Sinne fassen, wie allgemein geschieht. Denn, wie in jedem Worte der Rede in V. 11—14, so muss auch in תם und נקי eine Verlockung liegen, während aber die Hervorhebung der völligen Unschuld der beabsichtigten Opfer auf den bis dahin selber unschuldigen Jüngling, an den die Wegelagerer mit der Versuchung herantreten, nur abschreckend wirken müsste. Die fraglichen Adjektiva heissen in diesem Zusammenhang unschuldig im Sinne

---

*) Sprichwörter haben niemals einen Schriftsteller zum Autor. Sie entstehen nach und nach im Volke und sind der Ausdruck der allgemeinen Erfahrung. Sprüche sind auch ursprünglich völlig kunstlos; erst später geben ihnen Sammler literarische und künstlerische Form, wie es Jacob Grimm mit den deutschen Märchen getan hat. Als Ausdruck der Volksphilosophie sind unsere Sprüche für die Erkenntnis des israelitischen Charakters wichtiger als irgendein anderer Teil des A. T. Denn die andern biblischen Bücher sind teils von Priestern im Dienste der Religion, teils von Propheten geschrieben, die als Idealisten ihr Volk viel schwärzer malten als es in Wirklichkeit war. In den Proverbien aber spricht das Volk selbst, und geht dabei mit seltener Ehrlichkeit zu Werke, unbekümmert um das Zeugnis, das es sich ausstellt; vgl. zu Pr. 6,26 und 17,15. Im Unterschied von solchen anfangs schlichten, aber später künstlerisch umgestalteten Volkssprüchen wird der Spruch, der niemals literarische Form erhalten, sondern so geblieben, wie er bei seiner Entstehung aus dem Volksmunde kam, I Sam. 24,14 מְשַׁל קדמוני genannt — denn dort ist הַמָּשָׁל statt מְשַׁל zu lesen — und das heisst nicht „Sprichwort der Vorfahren“, sondern Spruch in seiner ursprünglichen Form. Ueber קדמוני in diesem Sinne vgl. קַדְמָה, vormaliger, ursprünglicher Zustand.

von „harmlos“ und bezeichnen somit Menschen, die keine Waffen tragen, mithin sich nicht gut verteidigen können. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 25, 27. Nur bei dieser Fassung der genannten Adjektiva erklärt sich auch חנם leicht. Denn die übliche Zusammenfassung von נקי חנם zu dem Begriff „einer, dem seine Unschuld nicht hilft“ ist sprachlich nicht zulässig; auch wäre ein solcher Gedanke hier unpassend. Bei unserer Fassung von תם und נקי ist חנם = ohne fatale Folgen für die Angreifer. Eigentlich heisst חנם, ohne Lohn zu bekommen oder zu geben, und daraus entsteht hier leicht der Begriff des Ausbleibens der Genugtuung für den Angegriffenen durch den Schaden, den der Angreifer beim Angriff davonträgt; sieh zu V. 17. צפן ist hier nicht intransitiv, sondern reflexiv gebraucht; vgl. zu Gen. 38, 14. נצפנה לנקי heisst danach: wir wollen, uns versteckend, dem Harmlosen auflauern. Frankenberg, der das fragliche Verbum hier in transitivem Sinne fasst, suppliziert רשת. Doch wäre eine solche Weglassung des Objekts nur bei טמן möglich, nicht aber bei צפן, das niemals in Verbindung mit רשת vorkommt.

12. Für נבלעם will Grätz נְבַלְּעֵם lesen, allein Piel von בלע heisst niemals verschlingen; vgl. zu Num. 4, 20. Bei כשאול ist nicht an das Schicksal der Rotte Korahs zu denken, die nach Num. 16, 30. 32 von der Erde lebendig verschlungen wurde, denn Ps. 124, 3, wo gleichfalls von Lebendigverschlingen die Rede ist, fehlt der Vergleich mit שאול, ebenso Aboth 3, 2. Einen lebendig verschlingen ist so viel wie: ihn ungestraft ums Leben bringen. Das Bild ist vom Buchstaben des Gesetzes hergenommen, nach dem, wie zu Gen. 37, 22 nachgewiesen wurde, nur unmittelbare Tötung Mord ist, und das daher das Verschlingen eines Menschen bei lebendigem Leibe, wenn so etwas menschenmöglich wäre, ungestraft lassen müsste. כשאול ist hier des Rhythmus wegen hinzugefügt, doch ist dabei nur an die Straflosigkeit als tertium comparationis zu denken, denn der Sinn ist: wir werden ebenso ungestraft davonkommen, wie die Scheol. תמימים verstehen manche Erklärer in ethischem Sinne, aber als Parallele zu חיים kann der Ausdruck nur physische Bedeutung haben und so viel sein wie: ganz und gar, mit Haut und Haar. Doch ist dies nicht mit Bezug auf die Person der Opfer gesagt, sondern mit Bezug auf die ihnen abzunehmende Beute. Der Vergleich mit den יורדי בור ist insofern gerechtfertigt, als man beim Absterben alles zurücklassen muss. Nach dem Gesagten ist das erste Versglied weitere Erklärung

von V. 11b, während das zweite den Uebergang zum Folgenden bildet.

13. Die hier ausgesprochene Hoffnung auf überaus reiche Beute erklärt sich daraus, dass es sich bei dieser Verlockung um eine Räuberkarriere handelt, nicht bloss um einen einzigen Raubmord.

14. Für תפיל drücken mehrere der alten Versionen הַפֵּל aus, doch ist nur die Recepta richtig. Der Imperativ würde eine Forderung ausdrücken, während es sich hier nur um die Erteilung eines Rechtes handelt. Denn, nachdem im vorherg. Verse reiche Beute in Aussicht gestellt wurde, wird hier die Versicherung gegeben, dass der Neuling, wenn diese Beute gewonnen ist, mit den alten Mitgliedern der Bande gleichen Anteil daran haben soll. בתוכנו heisst es, nicht בינינו. Letzteres würde das Verhältnis zwischen dem neuen Mitglied und jedem der Bande ausdrücken, worauf es hier aber nicht ankommen kann, da für alle gleiche Pflichten und Rechte vorausgesetzt werden. Es soll nur gesagt sein, dass der Betreffende in die Bande aufgenommen und deren Mitglied wird. כיס emendiert Frankenberg in כּוֹס, doch scheitert diese Emendation an dem auf das fragliche Nomen bezüglichen אחד, denn כוס wird immer nur als Fem. konstruiert; vgl. K. zu Ps. 75, 9. Aber den Geldbeutel kann כיס nicht bezeichnen, da dieser in der Sprache des A. T. nie anders als צרור כסף oder schlechtweg צרור heisst; vgl. 7, 20. Gen. 42, 35 und Hag. 1, 6. כיס bezeichnet hier, wie immer, den Beutel, worin die Gewichte sich befinden. Mit Bezug auf mehrere Personen gesagt, ist einen Gewichtsbeutel haben so viel wie gemeine Sache haben.

15. Statt מנתיבתם ist nach den alten Versionen מנתיבָתָם zu vokalisieren und darüber zu Ri. 5, 6 zu vergleichen.

16. Dieser Vers wird von den Neuern als Glosse aus Jes. 59, 7 erklärt. Mir aber scheint es gewagt, so leichthin einen ganzen Vers zu tilgen. Was für die Ursprünligchkeit dieses Verses hier spricht, ist der Umstand, dass נקי, wodurch דם an der genannten Jesaiastelle näher beschrieben ist, hier fehlt. Die Weglassung dieses Adjektivs zeigt aber, dass hier kein ethisches Moment gegeben ist, was zu den zwei folgenden Versen und besonders zu V. 19 vollkommen stimmt. Ethisch gefasst wären auch die beiden fraglichen Sätze vollends überflüssig, weil der Dichter darin von den Wegelagerern nur das aussagen würde, was sie selber angaben. Will man daher diesen Vers beibehalten, ohne den

Zusammenhang zu stören, so muss man רע in physischem Sinne fassen, vgl. Raši, und לשפך דם von dem Tode der Räuber verstehen. Es muss allerdings zugegeben werden, dass letzterer Ausdruck gut klassisch eine solche Beziehung schwerlich zulässt, doch ist sie in der spätern Sprache möglich; vgl. Baba kama 91 b, wo das Gen. 9, 5 vorkommende דמכם vom Selbstmord verstanden wird. Danach ist der Sinn hier der: denn sie kommen gar bald zu Schaden und eilen einem gewaltsamen Tode entgegen. In dieser Fassung mag unser Vers aus Jes. 59, 7 entlehnt sein, braucht aber hier nicht die Stellung einer Glosse einzunehmen. Die Worte sind einfach ein Zitat, aber so angewendet, dass sich ihr Sinn dem neuen Zusammenhang gemäss modifiziert.*)

17. כי, dem V. 19 כן als Korrelat entspricht, heisst wie. Ueber diesen Gebrauch der Partikel sieh zu Gen. 3, 19. חנם entspricht hier demselben Ausdruck wie in V. 11 und heisst: ohne Absicht auf Beute. „Ohne Erfolg“ kann חנם nicht bedeuten, auch passt dieser Sinn hier nicht. Was מזרה הרשת bedeutet, hat nur Raši erkannt, der den Ausdruck von der Bestreuung des Netzes mit Körnern als Köder versteht; vgl. K. zu Ps. 139, 3. Von der Ausbreitung des Netzes kann dieser Ausdruck nicht verstanden werden, denn dafür ist זרה unhebräisch. בעיני endlich heisst nicht „vor“ oder „vor den Augen“, wie man wiederzugeben pflegt — denn dies kann hebräisch nur durch לעיני ausgedrückt werden — sondern ist = nach der Meinung. Erstere Fassung ist auch sachlich

---

*) Solche Anwendung von Zitaten, die wie es scheint, für Witz galt, ist auch bei arabischen Schriftstellern üblich. Ebenso zitieren die alten Rabbiner halachische Aussprüche und geben ihnen ethischen Sinn. So wird z. B. Jeruschalmi Kap. I, Hal. 1 aus der Mischna Sabbath 16, 1 der Gesetzesausspruch מצילין תיק הספר עם הספר, der bei einem Brande am Sabbat die Thorarolle mitsamt ihrem Futterale zu retten gestattet, zitiert, um darzutun, dass auch ein gefallener Gelehrter wegen seiner Gelehrsamkeit Achtung verdient. In gleicher Weise wird Babli Synhedrin 92 a aus Negaim 2, 3 בית אפל אין פותחין בו חלונות לראות נגעו angeführt zur Bekräftigung des Rates, sich mit einer obskuren Stellung zufrieden zu geben, weil sie vor etwaiger gehässiger Bekritelung schützt. Aehnliches geschieht in der nachtalmudischen hebräischen Literatur, wo z. B. aus Negaim 2, 5 der Satz כל הנגעים אדם ראה חוץ מנגעי עצמו oft angeführt und ihm der grundverschiedene Sinn gegeben wird: irgendwelche Fehler anderer sieht man leicht, aber nicht seine eigenen. Und ein in solcher Weise angewendetes Zitat scheint mir I Cor. 4, 6 Μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται zu sein. Ich vermute, dass dasselbe eigentlich juristischen Sinn hatte, und dass ἃ γέγραπται im ursprünglichen Zusammenhang hiess: das, was man schwarz auf weiss hat.

falsch, denn die Falle wird nicht vor den Augen der beabsichtigten Opfer gestellt.

18. הם bezieht sich auf כל בעל כנף und bildet das Hauptsubjekt des zusammengesetzten Satzes, während das Subjekt zu beiden Verben unbestimmt ist. Das Ganze bildet einen adversativen Umstandssatz. Den Vögeln erscheint der Köder im Netze als etwas Harmloses, das man ohne böse Absicht hingetan, während es in Wirklichkeit sie in den Tod locken soll. Andere beziehen הם sowohl als auch die Suff. in דמם und נפשותם auf die Raubmörder (חטאים), allein danach hat V. 17 im Zusammenhang keinen Sinn.

19. Für ארחות ist unbedingt nach LXX אַחֲרִית zu lesen. Ersteres passt durchaus nicht in den Zusammenhang. Denn hier ist, wie das zweite Glied zeigt, von dem Schicksal des בֹּצֵעַ בצע die Rede, und dies kann durch keine Bezeichnung für „Weg" ausgedrückt werden, am wenigsten durch den Plural. בצע בצע bezeichnet einen Menschen, der kein Mittel scheut, um Gewinn zu erreichen. Das Suff. in בעליו geht auf בָּצַע, das Subjekt zu יקח ist. בעל בצע ist dasselbe wie בֹּצֵעַ בָּצַע, bezeichnet also jemand der unter allen Umständen auf Gewinn ausgeht, nicht einen von dem Gewinn kommt. Der Sinn des Ganzen im Zusammenhang mit V. 17 und 18 ist danach der: wie den Vögeln die Getreidekörner im Netze harmlos erscheinen, während sie in Wirklichkeit Köder sind und der Versuch diesen zu erlangen den Tod für sie nach sich zieht, ebenso denken auch die Raubmörder, sie können zu ihrer Beute kommen ohne jede Gefahr, aber in Wirklichkeit endet jeder, der auf solchen Gewinn ausgeht, früher oder später so, dass ihn seine Tat ums Leben bringt.

20. Statt בחוץ lese man, dem ברחבות in der Parallele entsprechend, בַּחוּצוֹת, dessen Tau durch Haplographie verloren gegangen ist. Auch LXX drückt bei diesem Nomen den Pl. aus. Ferner ist תרנה in תָּרֹן zu ändern und das folg. תתן zu vergleichen. An der Korruption ist das Missverständnis von חכמות schuld, darin man den intensiven Pl. von חכמה erblickte, wie manche Erklärer noch jetzt tun, während das Wort ein Sing. ist mit der in der Chokmaliteratur zuweilen bei Abstrakten vorkommenden Nominalendung ôth; vgl. הוללות, ראמות und תבונות.

21. Für המיות drückt LXX חמות aus, was jedenfalls ernstliche Beachtung verdient. פתחי שערים ist Pl. von פתח שער, wie לוחות אבנים von לוח אבן. בעיר heisst öffentlich, vor aller Welt; sieh zu Am. 7, 17.

22. Statt תאהבו, dass eine Unform ist, ist mit andern nach vielen Handschriften תֶּאֱהָבוּ zu vokalisieren. Aber auch für פתי hat man פֶּתִי zu sprechen. Letzteres heisst, wie in der Sprache der Mischna, Betörung in passivem Sinne.

23. Das Verbum an der Spitze fassen die Ausleger im Sinne von „sich an etwas wenden", „sich ihm zuwenden", doch kann שוב das nicht heissen. תשובו לתוכחתי ist = ihr werdet auf meine Mahnrede, auf die ihr jetzt nicht achtet, noch zurückkommen, das heisst ihr werdet an dieselbe denken, wenn euch die Strafe für ihre Missachtung ereilt hat. Was אביעה betrifft, so kommt Hiph. von נבע ausser den Psalmen und Sprüchen nur noch Eccl. 10, 1 vor, an welcher letzterer Stelle es aber mindestens sehr zweifelhaft ist. Wo dieses Hiph. sicher ist, hat es mit נבא nichts zu tun, sondern ist einfach kausativ von נבע im Sinne von sprudeln und heisst zunächst, stossweise sprudeln lassen, dann aber kunstlose Worte ausstossen. Die Kunstlosigkeit der Worte kann dabei beabsichtigt sein oder von Nachlässigkeit oder auch von Unfähigkeit besser zu sprechen herrühren. Letzteres ist durchweg in den Stellen der Psalmen der Fall, wo von der Verkündigung von Gottes Ruhm die Rede ist, welchem die menschliche Sprache nicht gerecht werden kann, und um Nachlässigkeit handelt es sich z. B. Pr. 15, 2; sieh zu jener Stelle. Hier aber, wo die Weisheit spricht, kann das durch das fragliche Verbum ausgedrückte kunstlose Reden nur beabsichtigt sein. רוח ist in diesem Zusammenhang Synonym von לב und bezeichnet das, was man im Herzen hat und nicht ausspricht oder noch nicht ausgesprochen hat; vgl. zu Ri. 16, 15. Danach ist אביעה לכם רוחי = ich will euch unumwunden sagen, was ich denke. Statt דברי ist דִּבְרִי zu vokalisieren und dieses im Sinne von „mein Beschluss" zu fassen.

25. ותפרעו כל עצתי ist = und ihr schlugt meinen Rat vollends in den Wind. Eigentlich heisst פרע leer lassen; vgl. arab. فرغ, aber daraus entsteht für den Semiten der Begriff „keinen Gebrauch machen von"; sieh zu 4, 15, wie auch das zu Ri. 15, 19 in der Fussnote über بقى Gesagte, und vgl. rabbinisch גזרה שוה מפנה, worin מפנה so viel ist wie noch nicht verwendet.

27. Hier sind sämtliche Suff. der zweiten Person in das der dritten zu ändern und das Ganze mit dem Folgenden zu verbinden.

28. Das eingeschaltete Nun in יקראונני, ישחרונני und ימצאונני ist nicht bedeutungslos, denn es gibt dem Imperf. die Modalität des arabischen Energicus. Aus diesem Grunde kann die Partikel נא

in Verbindung mit solchen Formen nicht gebraucht werden; sieh zu Gen. 13, 8.

29. דעת ist hier = דעת יהוה. Der näher bestimmende Genitiv konnte weggelassen werden, weil sich die Beziehung aus der Parallele leicht ergibt; vgl. zu 16, 6.

30. אבה findet sich sonst mit ל der Person konstruiert, mit ל der Sache aber nur an dieser Stelle.

33. Aus diesem Schluss erklärt sich der Uebergang zur dritten Person in den letzten fünf Versen statt der direkten Anrede im Vorhergehenden. In V. 27 ist nach dem oben Gesagten die Rede mit den unverbesserlichen Toren, soweit sie selber in Betracht kommen, fertig; sie sind verloren gegeben. Von da an wird von ihnen gesprochen nur um der andern willen, die sich an deren Schicksal eine Lehre nehmen sollen.

II.

2. אזנך ist Subjekt zum Inf., nicht Objekt, wie gemeinhin angenommen wird; sieh zu Jes. 5, 24. Für תַּטֶּה spricht man besser תִּטֶּה; vgl. zu Gen. 39, 21.

5. תבין ist in der zu 1, 2 angegebenen Bedeutung dieses Verbums zu verstehen.

6. כי ist hier nicht begründend, sondern heisst „dass“, und der damit eingeleitete Satz ist ein weiteres Objekt zu תבין und תמצא im vorherg. Verse. Wie מפיו im zweiten Gliede zeigt, ist im ersten nicht von der ausserordentlichen Weisheit die Rede, die JHVH in besondern Fällen verleiht, wie z. B. im Falle Salomos; vgl. 1 K. 5, 9. Es will hier nicht mehr gesagt sein, als dass das Gesetz JHVHs, wie alles, das aus seinem Munde kommt, Weisheit und Vernunft ist. Dies kann der Mensch nur dann einsehen, wenn er sich im allgemeinen der Weisheit befleisst. Statt מפיו las LXX וּמִלְּפָנָיו, nicht וּמִפָּנָיו, wie die Erklärer vermuten, denn letzteres wäre hier absolut unhebräisch. So viel mussten die alten Uebersetzer wissen oder sie hätten ihre Arbeit nicht unternehmen können.

7. צפן ist hier gebraucht von dem Zurücklegen von etwas für einen Bevorzugten, dem allein es zugute kommen soll; sieh K. zu Ps. 31, 20 b.

8. Für לִנְצֹר sprich לְנֹצֵר und fasse dies als Fortsetzung zu להלכי in V. 7. ישמר wieder ist Fortsetzung zu נֹצֵר. Der Sinn dieses und des vorherg. Verses ist also der: JHVH schützt ausschliesslich solche, die von den Pfaden des Rechts nicht abweichen, sondern

den Weg seiner Frommen einhalten; vgl. V. 20. Nur in der hier angenommenen Bedeutung von שמר kann דרך als dessen Objekt zu einem andern als dem Subjekt in possessivem Sinne in Beziehung gebracht werden. Den Weg eines andern bewahren ist keine hebräische Sprechweise; vgl. die Art und Weise, wie dieser letztere Begriff Gen. 28, 20 umschrieben ist. Diesen Beobachtern des Gesetzes entgegengesetzt sind die עזבים ארחות ישר in V. 13.

9. תבין ist wie oben V. 5 zu fassen und ומישרים zu streichen. Letzteres ist entweder durch Dittographie aus ומשפט entstanden oder aus 1, 3 hier eingedrungen.

10. כי ist temporal zu fassen. Wie ינעם im zweiten Gliede zeigt, ist im ersten nicht von dem blossen Einziehen der Weisheit ins Herz die Rede, sondern davon, dass die Weisheit dem Herzen zusagen wird. Eigentlich heisst hier תבוא בלבך sie wird in dein Herz hineinpassen — vgl. zu Ex. 25, 14 — und daraus entsteht leicht der Begriff „ansprechend sein“, „zusagen“. תנצרכה ist = תִּנְצְרֶנְּכָה; sieh zu 1, 28. Die Beibehaltung des radikalen Nun im Imperf. geschieht bei diesem Verbum, wie schon in einem frühern Bande bemerkt, mit Vorliebe in der Pause.

12. Von einem Wege retten ist an sich hebräisch unsagbar, ausserdem passt ein solcher Gedanke hier zur Parallele nicht. Aus diesen Gründen hat man מדרך in מְדַּבֵּר zu ändern. Ueber die Verbindung דִּבֵּר רע ist Ps. 109, 20 zu vergleichen. Die Korruption ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass ב irrtümlich wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Dem hebräischen הפך entspricht im Arabischen etymologisch أَفَكَ, welches geradezu lügen bedeutet. Im Hebräischen zeigt sich jedoch dieser Begriff ausschliesslich in תהפוכות, welches in diesem Buche ziemlich häufig ist, sonst aber nur noch Deut. 32, 20 vorkommt.

14. Dieser Vers ist nicht ursprünglich. Das sieht man schon an der Sprache, die unverkennbar den Stempel der spätesten Zeit trägt. Denn im A. T. wird שמח nirgends mit ל c. Inf. konstruiert, und auch תהפוכות, das ausser hier noch neunmal vorkommt, findet sich sonst nirgends im st. constr. Am wenigsten ist תהפוכות רע sagbar.

15. עקשים hat man in מְעַקְּשִׁים zu ändern. Die Korruption ist durch Haplographie des ersten Mem entstanden. Aber auch statt במעגלותם hat man מעגלותם zu lesen und dieses als Subjekt zu fassen.

16. Ueber אשה זרה lässt sich lat. uxor aliena vergleichen. זרה ist der eigentliche Ausdruck für diesen Begriff, und נכריה wird in solcher Verbindung nur im Parallelismus gebraucht, in Ermangelung eines passendern Synonyms. Aus diesem Grunde kommt bei der Gegenüberstellung beider ersteres stets zuerst. Aehnlich wie זרה kommt auch זר vor. Mit andern Worten, wo von Eheverhältnissen die Rede ist, bezeichnet זר, respekt. זרה eine Person, die der in Rede stehenden nicht vermählt ist, also den Buhlen, respekt. die Buhle. Daher Ps. 44, 21 אל זר = ein Gott, dem Israel nicht vermählt ist. Die אשה זרה ist aber nicht eine ledige, sondern, wie bereits oben angedeutet, eine verheiratete Frau. Nur vor einer solchen wird in den Sprüchen streng gewarnt. Die professionelle Prostituierte ist in unserm Buche nirgends Gegenstand einer direkten Warnung, vielmehr wird die Einlassung mit einer solchen unter gewissen Umständen geduldet, ja fast empfohlen; sieh zu 6, 26. Von der lockenden Ansprache des verführerischen Weibes gibt 7, 14—20 ein Beispiel.

17. Statt אלהיה drücken fünf alte Versionen אלהים aus, doch spricht der Rhythmus für die Recepta. Uebrigens haben die alten Uebersetzer hier nicht notwendig einen abweichenden Text vor sich gehabt; sie mögen sich bloss gescheut haben, Gott zu dem schlechten Weibe in Beziehung zu bringen, und drückten deshalb das Suff. in אלהיה nicht aus. שכח heisst hier nicht vergessen, sondern, wie öfter, sich das Objekt aus dem Sinne schlagen, daran nicht denken wollen.

18. Dieser Vers knüpft an V. 16a an und malt die Gefährlichkeit des bösen Weibes aus, vor dem nur die Weisheit zu retten vermag. Für das unpassende שחה konjizierte LXX שָׂמָה, doch passt dies nicht viel besser. Man lese dafür שַׁחוּ und fasse נתיבתיה, wie man dem מעגלתיה entsprechend für ביתה zu lesen hat, als Subjekt dazu. Die Korruption des Nomens ist dadurch entstanden, dass נת wegen der Aehnlichkeit mit den zwei letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes irrtümlich wegfiel. Das Suff. an beiden Substantiven ist in objektivem Sinne zu fassen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: denn die Pfade, die zu ihr führen, senken sich zum Tode herab usw.

22. בגדים, dem תמימים im vorherg. Verse entgegengesetzt und in Parallele zu רשעים, heisst Betrüger; vgl. arab. خان, das ebenfalls beides bedeutet, verräterisch sein und betrügen.

III.

3. Das Subjekt zu יעזבך ist aus תורתי und מצותי im vorherg. Verse zu entnehmen und auch die Suff. an den Verben in V. b auf diese Substantiva zu beziehen, während חסד ואמת adverbialisch im Acc. steht. Der Satz heisst dann nach der Bemerkung zu 2 Sam. 15, 20, mögen sie dich nicht verlassen selbst auf Wiedersehen, d. i., selbst zeitweilig nicht. Der Gedanke des zweiten Halbverses fordert hier diese Fassung, denn das, was חסד ואמת ausdrückt, kann man sich unmöglich geschrieben denken. Ueber לוח לבך sieh zu Jer. 17, 1.

4. שכל טוב ist = gutes Benehmen; vgl. zu 1, 3. Für sich ist מצא שכל טוב unsagbar, hier schliesst sich jedoch שכל טוב an חן zeugmatisch an.

8. Statt לשרך ist mit Reifmann לִבְשָׂרֶךָ zu lesen, nicht לְשֵׁרֶךָ = לִשְׁאֵרֶךָ wie andere vorgeschlagen haben.

9. Für מהונך, das zur Parallele nicht passt, ist מִיֵּינְךָ zu lesen und darüber V. 10b zu vergleichen.

10. Das Getreide kommt hier zuerst, weil es im vorherg. Verse das letztgenannte ist; sieh zu Gen. 4, 2. Für שׂבע las LXX nichts anderes. Oort, Beer, Frankenberg und andere nehmen an, dass den alten Uebersetzern statt dessen שֶׁבֶר vorlag, weil sie über den Gebrauch dieses letztern nicht genügend unterrichtet sind. Denn das Getreide, das man für den eigenen Bedarf gezogen, kann durch שבר nicht ausgedrückt werden; sieh zu Gen. 44, 2.*) σῖτος, wodurch LXX hier שבע wiedergibt, ist eine freie Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks. Damit will ich jedoch nicht sagen, dass LXX das fragliche Textwort richtig sprach, wenn auch die Massora dieselbe Aussprache fordert. Denn bei dieser Aussprache entsteht ein unhebräischer Satz. Statt שָׂבָע ist שֶׁבַע zu sprechen und dieses adverbialisch und im Sinne von siebenfach zu fassen. Danach entspricht ימלאו שבע dem יפרצו in der Parallele. Womit sich die Scheunen füllen werden, braucht nicht ausdrücklich gesagt zu sein, da sich dies von selbst versteht.

12. Für וכאב lesen die Neuern nach LXX וְכָאֵב oder וַיַּכְאִיב, allein das darauf folgende בן setzt sein Korrelat אב im Satze vor-

*) LXX aber war über den korrekten Gebrauch von שבר im Sinne von Getreide gut unterrichtet. Dies ersieht man daraus, dass sie den fraglichen Ausdruck zuweilen, je nach dem Zusammenhang, durch πρᾶσις oder ἀγορισμὸς wiedergibt — vgl. z. B. LXX zu Gen. 42, 1 und Neh. 10, 32 — was sonst unbegreiflich wäre.

aus. Ausserdem wird wohl das gesamte Israel im A. T. hie und da Sohn oder Kinder seines Gottes genannt, aber ein einzelner Israelit kann nur dann Sohn JHVHs genannt werden, wenn er König ist, in welcher Eigenschaft er das ganze Volk repräsentiert; vgl. 2 Sam. 7, 14 und Ps. 2, 7.

14. Wie תבואתה in der Parallele zeigt, heisst סחרה nicht ihr Erwerb, wie man den Ausdruck gewöhnlich wiedergibt, sondern, das, was sie einbringt. Gemeint ist, dass man durch Weisheit und Vernunft zu etwas kommen kann, was für Geld nicht zu haben ist.

15. חפציך heisst nicht deine Kleinode, was voraussetzen würde, dass die Anrede an die Reichen ist, sondern ist so viel wie: was du dir sonst wünschen könntest. In dieser Fassung wird der Vergleich vielsagender, da es in der menschlichen Natur liegt, dass das Gewünschte höher geschätzt wird als das, was man bereits besitzt.

16. In seiner Hand oder Rechten etwas haben ist unter anderm dasselbe wie englisch to have in one's gift, das heisst, es zu vergeben haben; vgl. K. zu Ps. 16, 11. In Verbindung mit עשר oder ihm gegenübergestellt, ist כבוד stets dessen Synonym. Es bezeichnet also dann nicht Ehre, sondern eine gewisse Art von Reichtum. עשר ist reicher Besitz, der Einkünfte bringt, כבוד dagegen bezeichnet kostbare Sachen, die dem Besitzer nichts einbringen, wie Lustgärten, Schmuck- und Luxussachen für den eigenen Gebrauch.

17. נעם, dem in der Parallele שלום entspricht, drückt den Begriff des Wohltuns aus; vgl. besonders Sach. 11, 7, wo נעם und חבלים sich entgegengesetzt sind.

18. An sich braucht עץ חיים in dem Sinne, in dem es hier vorkommt, nicht notwendig eine lebende Pflanze zu bezeichnen, sondern kann nach der Bemerkung zu Jer. 11, 19 so viel sein wie Elexir des Lebens; aber der Umstand, dass der Ausdruck ausserhalb des Pentateuchs nur in unserem Buche sich findet, macht es wahrscheinlich, dass man bei עץ an einen Baum zu denken hat, und dass das Bild die Sage von dem Baum des Lebens bereits voraussetzt. Das Nichtvorkommen dieses Bildes bei den Propheten beweist, wie spät jene Sage ist. Während aber עץ חיים, wie wir sehen, ins Bild übergegangen ist, ist dies bei עץ הדעת nicht der Fall, obgleich dieser Ausdruck, wie sein Aequivalent in den modernen Sprachen zeigt, sich sehr gut dafür geeignet hätte. Dieser

Umstand erklärt sich aus dem grobsinnlichen Begriff, den עץ הדעת in der Sage der Genesis ausdrückt; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 2, 9.

20. Ueber תהומות נבקעו sieh zu Ri. 15, 19. Welchen Zweck dieser und der vorherg. Vers im Zusammenhang haben, ist nicht klar.

21. Statt ילזו liest Oort richtig יֵזְלוּ von אזל. Das Subjekt zu diesem Verbum ergänzt sich aus dem Objekt des zweiten Gliedes. Ueber die Redensart „aus den Augen gehen“ oder „aus den Augen kommen“, wie wir in dem hier erforderlichen Sinne sagen würden, vgl. Ri. 6, 21. Auch LXX lag יזלו vor, aber die alten Uebersetzer führten das Verbum auf נזל zurück, weshalb sie gezwungen waren, dafür תָּזֵל als zweite Person masc. zu konjizieren und מעיניך zu ignorieren; sieh zu 4, 21.

23. Das Anstossen mit dem Fusse galt als die geringste Unannehmlichkeit, die einem auf dem Wege passieren kann; vgl. Ps. 91, 12.

24. Während תשכב vom Schlafengehen zu verstehen ist, bezeichnet das folgende Perf. consec. desselben Verbums den Zustand des Schlafens.

26. Für בכסלך bringt LXX בְּכָל מְסִלֹּתֶיךָ zum Ausdruck, doch ist nur die Recepta richtig. Das Nomen heisst Vertrauen, Zuversicht und kommt in dieser Bedeutung nur in den poetischen Hagiographen vor.

27. בעליו heisst hier der es verdient; vgl. arab. أهل, das, eigentlich = Herr, Besitzer, ebenfalls in diesem Sinne gebraucht wird. ἐνδεῆ, wodurch LXX בעליו ausdrückt, geht nicht auf ein verschiedenes Textwort zurück, sondern beruht auf die Anschauung, dass der, welcher die Wohltat nötig hat, sie eo ipso verdient.

28. An dem Kethib לרעיך ist nichts zu ändern. Dasselbe ist aber Sing., nicht Plural; sieh zu Num. 5, 3.

31. Für תבחר ist nach dem Vorgang Oorts תִּתְחַר zu lesen und 24, 19. Ps. 37, 1 zu vergleichen. דרך im Pl. bezeichnet hier den Verlauf eines Geschäfts, dessen Erfolg in neutralem Sinne; vgl. Hag. 1, 5. 7. Danach ist der Sinn des zweiten Gliedes, etwas freier wiedergegeben, der: und lass ihn dich nicht anfechten, wie immer sein Erfolg.

33. Statt יברך drücken LXX und Vulg. יְבֹרָךְ aus, was auch mehrere hebräische Handschriften bieten, doch ist die massoretische Aussprache des Wortes deshalb vorzuziehen, weil das auf JHVH

bezügliche הוא im folgenden Verse es unwahrscheinlich, wonicht unmöglich, macht, dass hier das Subjekt wechselt.

34. אם ללצים kann nicht heissen „wenn er es mit Spöttern zu tun hat“ oder „handelt es sich um Spötter“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt. Man hat dafür עָמָל לֵצִים zu lesen. Aber auch חן ist unmöglich richtig überliefert, weil die Verbindung נתן חן ל niemals ohne das Komplement בעיני פ׳ vorkommt. Für חן ist ohne den mindesten Zweifel הון zu lesen. Ueber diese letztere Verschreibung sieh zu Eccl. 9, 11. Sonach erhält man für das Ganze den Sinn: der Mühe der לצים spottet er, aber den ענוים gibt er in Fülle. JHVH sorgt dafür, dass jene trotz ihrer Mühe im Leben es zu nichts bringen, während er diesen reichen Segen gibt. לצים ist = gebildete Verächter der Religion. Ihm entgegengesetzt ist ענוים = fromme Dulder oder solche, die wegen ihrer Religion zu leiden bereit sind. Ueber יליץ mit dem Acc. sieh zu 19, 28.

35. Für ינחלו ist יַנְחִל und מוֹרִישׁ für מרים zu lesen. Das Subjekt zu beiden ist aus יהוה in V. 34 zu entnehmen, und das Ganze heisst:

Den Weisen gibt er Ehre,
aber den Toren Schmach für immer.

Ueber נחל sieh zu Ex. 34, 9. Danach sind aber חכמים und כסילים selbstredend in ethischem Sinne zu verstehen. Ersteres entspricht dem ענוים und letzteres dem לצים im vorhergehenden Verse.

IV.

1. Für בנים ist entschieden בְּנִי zu lesen und V. 10 und 20 zu vergleichen. Selbstverständlich sind auch die beiden Imperative demgemäss in den Sing. zu ändern. Die Korruption fing beim Substantiv dadurch an, dass Mem aus dem Folgenden verdoppelt wurde und so die Pluralendung entstand, worauf alles andere dementsprechend geändert werden musste. Wenn der Verfasser den Pl. gebraucht hätte, würde er בָּנַי geschrieben haben, denn ohne Suff. drückt dieses Nomen die pädagogischen Beziehungen des Weisen zu seinen Zuhörern nicht aus. Ueberhaupt kann man hebräisch in der Anrede nur, mein Vater! mein Sohn! sagen, nicht Vater! Sohn! Aber trotz dieser Anrede ist unter dem folgenden אב nicht der Lehrer selber zu verstehen, sondern dessen V. 3 erwähnter Vater. מוסר אב ist also = eines Vaters Zucht, eine väterliche Unterweisung.

2. Nach dem oben Gesagten ist auch hier לך statt לכם und תעזב statt תעזבו zu lesen. Das Perf. נתתי hat Präsensbedeutung; vgl. z. B. Gen. 14, 22 הרמתי.

3. בן ist Prädikatsnomen und רך gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden*). Sonach ergibt sich für den Satz der Sinn: denn als Kind galt ich dem Vater für zart, das heisst, er behandelte mich wie ein zartes Kind. Bei der massoretischen Abteilung ist das erste Versglied nichtssagend. Ueber יחיד = Liebling sieh zu Gen. 22, 2 und vgl. LXX, die den Ausdruck hier durch ἀγαπώμενος wiedergibt. Die Vermutung, dass die alten Uebersetzer יָדִיד für יחיד lasen, ist der reine Aberwitz. Nach dem oben Gesagten erklärt sich לפני, welches das Ausgesagte als subjektive Anschauung der Mutter darstellt. Denn לפני ist hier so viel wie בְּעֵינֵי; vgl. Eccl. 2, 26. Neh. 2, 6 und öfter. In dieser Bedeutung ist der Ausdruck äusserst spät. Die Lesart לבני, die viele Handschriften für לפני bieten, beruht auf Unverständnis und verdient keine Beachtung.

4. וחיה ist = so wirst du glücklich sein. Nicht nur ist das Verbum, besonders in diesem Buche, so gebraucht, sondern auch das Substantiv חיים heisst oft Lebensglück und Glückseligkeit, nicht blosses Leben. Und dem entsprechend, bezeichnet מָוֶת auch das unglückliche Leben.

5. Sprich beidemal קְנֹה statt קְנֵה und fasse den Inf. als Objekt zu תשכח, das nebst dem dazu gehörigen אל selbstredend gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist. Für פי ist vielleicht פיה zu lesen, mit Suff., das auf חכמה geht. Wenn die Weisheit ruft und spricht — vgl. 1, 20 f. 8, 1. 3. 9, 4 — kann ihr auch ein Mund zugeschrieben werden.

7. Der Satz קנה חכמה kann wegen des Imperativs nicht Prädikat sein zu ראשית חכמה. Letzterer Ausdruck ist verderbt. Statt dessen erwartet man, dem בכל קנינך entsprechend, etwa בְּרֵאשִׁית תְּבוּאָתְךָ.

8. An סלסלה von סלל ist nichts auszusetzen. Das Verbum heisst jedoch nicht „hoch halten“, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern sich an das Objekt eng anschmiegen; vgl. Sota 65 a נשים המסוללות זו בזו und besonders Tosifta Sota 5, 7 המסלסלת בבנה קטן. An diesen beiden Stellen ist das Verbum gebraucht von der unzüchtigen Anschmiegung an eine andere Person, und darum kann

*) Auch LXX zieht רך zum ersten Versglied, nur gibt sie dem Adjektiv hier einen Sinn, den es nicht haben kann.

dasselbe hier in dieser Bedeutung sehr gut eine Parallele bilden zu חבק.

9. Ueber לוית חן sieh zu 1, 9. Aehnlich ist auch עטרת תפארת gebraucht und heisst, eine Krone, die Würde verleiht.

11. Beide Perfekta sind im Sinne des Präsens zu verstehen; vgl. zu V. 2.

12. Gehen und Laufen sind Bezeichnungen für das Haschen und Jagen im täglichen Leben, für die Anstrengungen im Kampf ums Dasein; sieh zu Jes. 40, 31 und besonders zu Hag. 1, 9.

13. Die auf das sonst durchweg als Masc. gebrauchte מוסר bezüglichen weiblichen Pronomina im zweiten Halbvers sind bis jetzt noch unerklärt geblieben, denn die Erklärung des abweichenden Genus damit, dass dem Verfasser חכמה vorschwebte, ist eine unwissenschaftliche Auskunft. Man hat aber במוסר in בְּמוֹסֵרָה zu ändern. מוסרה bezeichnet in der Sprache der Mischna das Leitseil; vgl. z. B. Para 2, 3. Danach wird hier das Bild von V. 12b noch festgehalten. Die Weisheit führt ihren Zögling durchs Leben. Ihre Lebensregeln sind das Leitseil, an dem der Mensch festhalten muss, wenn er glücklich leben will. Ueber חייך sieh zu V. 4.

14. An תאשר ist nichts zu ändern. Dieses Piel ist hier intransitiv und heisst schreiten; sieh zu 20, 7.

15. פרעהו heisst wörtlich, lass ihn leer, daher mache von ihm keinen Gebrauch; vgl. zu 1, 25 und zu Jes. 40, 3.

16. Für ישנו, wobei in der Parallele jede Variation des Begriffs fehlt, ist wahrscheinlich ישכבו zu lesen. לא ישכבו würde heissen, sie gehen nicht zu Bette; sieh zu 3, 24. Am Schlusse scheint mir weder יכשולו noch יכשילו das Richtige. Ich vermute, dass der Text ursprünglich statt dessen יְגֹזלוּ las. „Ihnen ist der Schlaf geraubt, wenn sie keinen Raub verübt haben" ist nicht nur ein feinerer Gedanke, sondern es passt auch dazu V. 17 ungleich besser.

18. Dieser Vers würde sich unmittelbar nach V. 19 viel besser ausnehmen, und manche der Neuern transferieren ihn auch dahin. Für נכון ist נָכוֹן zu sprechen und dieses als Perf. zu fassen. עד mit folg. Perf. ist zwar ungewöhnlich, doch nicht beispiellos; vgl. Jos. 2, 22. Häufiger ist עד mit folg. Imperf.; vgl. Gen. 38, 11. Ex. 15, 16. Jos. 10, 13. Jes. 22, 14. 42, 4. Hos. 10, 12. Ps. 94, 13. Wie obige Beispiele zeigen, ist aber die Konstruktion von עד mit Verbum fin. ohne אשר oder כי nur bei der dritten Person des Ver-

bums gestattet.*) Diese Beschränkung scheint damit zusammenzuhängen, dass die dritte Person Perf. sowohl als auch Imperf. ursprünglich und eigentlich ein Subst. ist, nicht aber die erste und zweite Person; sieh zu Gen. 21, 3. Vereinzelte Ausnahmen, wie Ps. 73, 17 und Hi. 27, 5, können nur die Regel feststellen, עד נָכון היום heisst aber nicht bis zum hohen Tage, sondern ist so viel wie: bis der Tag feststeht, das heisst, bis es ganz Tag geworden. Nur dazu passt הולך ואור. Denn, während niemand bestreiten kann, dass der anbrechende Tag immer heller wird, ist es nicht wahr, dass das Tageslicht am hohen Mittag stärker ist als am späten Morgen.

21. Sieh zu 3, 21. Was dort über ילִזו gesagt ist, gilt auch hier von יליזו.

22. מצאיהם ist dem Zusammenhang nach = die sie zu schätzen wissen. Nur wenn das Partizip diesen Sinn hat, kann sich dessen Suff. auf דברי und אמרי in V. 20 beziehen, weil man im eigentlichen Sinne des Wortes weder מצא דברים noch מצא אמרים sagen kann. Für בשרו liest man wohl besser בשרם, zumal da das folgende Wort mit Mem anfängt, weshalb ersteres aus durch Haplographie entstandenen בשר falsch konjiziert sein mag, doch absolut nötig ist dies nicht.

23. Hier ist der Text im ersten Versgliede nicht in Ordnung. Wäre משמר richtig, so müsste der darauf folgende Imperativ von demselben Stamme sein, also שְׁמֹר und nicht נְצֹר lauten. Für משמר hatte der Text ursprünglich מִשְּׁמֶן. Wo vom Herzen gesprochen wird, ist Fettigkeit so viel wie Fühllosigkeit, bei der keine Vermahnung Eindruck macht; vgl. Jes. 6, 10. Danach ist die Präposition in מכל selbstredend nicht komparativisch zu fassen, sondern sie gehört einfach zur Konstruktion des Verbums. Was hier also empfohlen wird, ist die Wahrung des Herzens vor jeder Verstocktheit.

25. נגדך ist = dein Gegenüber. Ueber den substantivischen Gebrauch von נגד vgl. zu Gen. 2, 20. Auch נכח ist hier Substantiv und hat dieselbe Bedeutung. Für יַיְשִׁרוּ endlich liest man besser יִישְׁרוּ; vgl. zu 1 Sam. 6, 12. Das Ganze ist mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende zu verstehen und heisst: sei wahrhaft, sodass du dem, zu dem du sprichst, gerade ins Auge schauen kannst, was der Lügende nicht zu tun vermag.

---

*) Ps. 71, 18 ist statt עַד höchst wahrscheinlich עֹד zu sprechen und Ps. 73, 17 verstösst eben gegen den guten Sprachgebrauch.

V.

2. Die übliche Fassung, wonach der Angeredete Subjekt ist zu לשמר und מזמות Ueberlegung bedeutet, scheitert schon daran, dass, während מזמה im Sing. vox media ist, dessen Plural nur in üblem Sinne gebraucht werden kann; vgl. zu Jer. 23, 20. Eine nicht minder grosse Schwierigkeit bietet das zweite Versglied, weil die Lippen mit der Bewahrung der Erkenntnis nichts zu tun haben; sieh zu Mal. 2, 7. Dazu kommt aber noch, dass es unbegreiflich ist, wie V. 3 den hier ausgesprochenen Gedanken begründen kann. Der Text ist hier total verderbt. Man hat zu emendieren לִשְׁמָרְךָ מִמְּזִמּוֹת וּמֵרָעַת שְׂפָתַיִם יִנְצְרוּךָ. Die Korruption ist hauptsächlich durch Haplographie am Ende des Verses entstanden. Das Subjekt zu beiden Verben ist aus dem Vorherg. zu entnehmen. Die Weisheit und die Vernunft behüten denjenigen, der auf sie hört, vor irgendwelchen gegen ihn gemachten Anschlägen und vor Bosheit der Lippen. Man kann sogar, wenn man so tief in den Text nicht eingreifen will, שפתיך belassen und dessen Suff. objektivisch fassen, sodass der Ausdruck heisst: die Lippen, die dich anreden. Ueber solchen Gebrauch des Suff. vgl. Ps. 56, 13 נדריך, das nur heissen kann, die dir gelobten Gelübde, und sieh hier zu 31, 1.

3. Nach dem zu V. 2 Gesagten ist hier שפתי זרה identisch mit dem dortigen שפתיך oder שפתים. Ohne die nötige Klugheit und Einsicht muss der Mann den bösen Lippen der Buhle erliegen, weil er das bittere Ende, zu dem diese führen, nicht voraussehen kann.

4. Am Schlusse ist mit andern nach Jes. 41, 15 und Ps. 149, 6 פיפיות zu lesen, was zwei Handschriften bei Kenn. auch hier bieten.

5. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 2. Danach ist vielleicht auch hier das Suff. in רגליה und צעדיה objektivisch zu fassen, sodass der Sinn wäre: die Füsse, die zu ihr gehen, respekt. die Schritte, die sich zu ihr wenden. Denn von dem Schicksal der verführerischen Sünderin selbst kann hier schwerlich die Rede sein; sie ist selbstverständlich verloren. Nur das Schicksal ihrer Opfer muss geschildert werden, um andern als abschreckendes Beispiel zu dienen.

6. Mit תפלס, mag man dies fassen, wie man will, kommt man hier nicht weit. Es ist dafür תְּמַלֵּט zu lesen. ארח חיים steht danach im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt.

תמלט und תרע sind beide die zweite Person masc. und beziehen sich auf בני in V. 1. לא תרע heisst, dir vergehen die Sinne; vgl. zu Jes. 47, 11. Das Ganze ist = damit du dich von den gefährlichen Pfaden, die zu der bestrickenden Sünderin führen, auf den Weg des Lebens nicht rettest, sind ihre Stege schwindlig, sodass dir die Sinne vergehen. Die Bedeutung, die נוע hier hat, ist wohl zu merken.

7. Statt בנים ist בני zu lesen und, dem entsprechend, שְׁמַע und תסור für שמעו und תסורו; vgl. LXX. An der Korruption hier ist die Verschreibung in 4, 1 schuld; sieh zu jener Stelle. Dass der Verfasser hier den Singular schrieb, sieht man an dem ganzen Rest dieses Stückes, worin die Anrede singularisch ist.

9. Schon die doppelt defektive Schreibart von ושנתך muss befremden. Dazu kommt noch, dass dieser Ausdruck zu הודך in der Parallele keineswegs passt. Was aber noch mehr gegen die massoretische Vokalisierung von ושנתך spricht, ist der Umstand, dass man von jemandem, der ums Leben kommt, logischer Weise nicht sagen kann, er gebe seine Lebensjahre dem, der ihn darum bringt. Das fragliche Wort ist וּשְׁנָתְךָ zu sprechen, als Sing. von שְׁנָה oder שְׁנָת + Suff. und heisst „und dein Glanz“; vgl. שָׁנִי. Gemeint ist sowohl mit שנתך als הודך der hohe Preis, gegen welchen der betrogene Gatte sich würde abfinden lassen, falls der Buhle ein reicher Mann ist. Am Schluss ist לאכזרי nach Targum in לנכרים zu ändern.

10. Im vorherg. Verse wird vorausgesetzt, dass der Buhle ein reicher Mann ist, und hier ist von dem entgegengesetzten Falle die Rede. Wenn der Buhle unbemittelt ist, muss er des beleidigten Gatten Sklave werden und es bleiben, bis er das Lösegeld abgearbeitet hat. כחך kann nur heissen, der Ertrag deiner Arbeit, nicht aber dein Vermögen schlechtweg; sieh zu Hi. 6, 22. Zu ועצבך ist ישבעו aus dem Vorherg. zu supplizieren.

11. Für ונהמת bringen LXX und Syr. וְנִחַמְתָּ zum Ausdruck, doch ist ersteres vorzuziehen; sieh zu Ez. 24, 23. באחריתך heisst nicht zuletzt, wie man wiederzugeben pflegt, denn es leuchtet nicht ein, warum sich der Unglückliche die Selbstvorwürfe bis zuletzt aufsparen und nicht vielmehr gleich beim Eintritt in den V. 9 f. beschriebenen Zustand damit beginnen sollte. Der fragliche Ausdruck heisst wörtlich wenn es für dich eine Zukunft noch gibt, d. i., wenn du bloss Sklave wirst und du nicht ums Leben kommst. Ueber diese Bedeutung von אחרית vgl. 23, 18 und 24, 14. בשרך

ושארך, welches dem זרים im vorherg. Verse entgegengesetzt ist, bezeichnet die Verwandten des Unglücklichen, und בכלות בשרך ושארך ist = wenn dein Fleisch und Blut ausbleibt, eigentlich es nicht mehr ist. Die Rede ist hier von dem Falle, dass die Blutsverwandten des durch eigene Schuld Geknechteten gegen seine Bitten um Loskaufung aus der Knechtschaft taub bleiben und ihm ihre Hilfe versagen. Ueber die Fassung von כלה sieh zu Mal. 3, 6 und besonders K. zu Ps. 73, 26.

14. Die Präposition in בכל ist nicht vom Befinden in etwas zu verstehen, sondern ist das sogenannte Beth essentiae, und בתוך קהל ועדה ist mit בכל רע eng zu verbinden. Der Sinn des Ganzen ist: beinahe wäre ich unter die Bezeichnung „alles Böse in der Gemeinde“ gekommen, so gesagt mit Bezug auf die im Deuteronomium häufige Formel, womit die den Tod des Schuldigen fordernde Gesetzesvorschrift schliesst. Diese Formel lautet zwar in unserem Texte ובערת הרע מקרבך, vgl. Deut. 13, 6. 21, 21 und öfter, aber wie es scheint, hiess es darin ursprünglich כל רע für הרע. Nur bei obiger Fassung erklärt sich der sonst unverständliche Zusatz בתוך קהל ועדה.

15. Fälschlich verstehen sämtliche Erklärer dieses Bild vom Liebesgenuss, denn von diesem ist erst V. 19 die Rede, und dieser wird bildlich nicht als Trank, sondern als Speise gedacht; vgl. 30, 20 und sieh zu Gen. 39, 6. Wasser trinken ist hier so viel wie Kinder bekommen; sieh die folgende Bemerkung.

16. Um diesem Verse einen Sinn abzugewinnen, nehmen manche Erklärer nach dem Vorgang Ewalds an, dass vor dem Verbum אל ausgefallen sei, während andere aus den Worten eine rhetorische Frage machen. Alles weil angenommen wird, dass, wie בור und באר im vorherg. Verse, so auch מעינות hier bildliche Bezeichnung der Ehegattin sei. Aber dagegen spricht schon der Plural des Nomens, der bei dieser Fassung unbegreiflich ist. מעין, das nicht nur die Quelle selbst ausdrückt, sondern auch den direkt aus der Quelle fliessenden Strom Wasser — vgl. Joel 4, 18 — bezeichnet hier im Pl. Kinder, Nachkommen, und ähnlich ist auch פלגי מים zu verstehen. Zur Ausdrucksweise vgl. Deut. 33, 28 עין יעקב, wie auch Midrasch rabba Gen. Par. 26, wo es mit Bezug auf Noah, dem erst im sehr hohen Alter Kinder geboren wurden, heisst, כבש הקדוש ברוך הוא מעינו = der Heilige — gebenedeit sei er! — hatte seinen Strom gedämmt. Danach bildet unser Vers keine rhetorische Frage, auch ist hier nichts ausgefallen, denn der Sinn ist einfach der: mögest du viele Kinder haben, die sich draussen

in den Strassen und auf den freien Plätzen tummeln; vgl. Jer. 9, 20 und besonders Sach. 8, 5. Der Gedanke ist jedoch hier noch nicht zu Ende, denn der Hauptpunkt folgt erst.

17. Hier wird, wie bereits gesagt, der V. 16 begonnene Gedanke fortgesetzt, denn der Sinn ist der: lass aber die vielen Kinder, die du haben mögest, dir allein gehören und ohne Zweifel dein sein; mit andern Worten, beschränke dich auf die Umarmung deines treuen Eheweibes und lass dich mit keinem ehebrecherischen Weibe ein, damit du nicht Kinder bekommst, die dessen Gatte für die seinen hält; vgl. Ibn Esra hier und zu V. 16. Dabei mag der Verfasser vielleicht auch an den wirklichen Anteil des betrogenen Gatten an dem Bastard gedacht haben, denn man glaubte, dass die Umarmungen in den letzten sechs Monaten der Schwangerschaft die Entwickelung des keimenden Lebens fördern; vgl. Nidda 31a.

18. Mit diesem Verse kommt erst der vorhergehende Gedanke zu Ende. Denn auch unter מקורך sind die Kinder zu verstehen; vgl. Ps. 68, 27 מקור ישראל. Für וּשְׂמַח ist וְשָׂמֵחַ zu vokalisieren und dieses gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Die Kinder sollen gesegnet und ihres Lebens froh sein. „Gesegnet“ ist hier so viel wie durch die Geburt in der Ehe geweiht. Der zweite Punkt ist einleuchtend, denn Bastarde sind, wenn es ihnen noch so gut geht, niemals ihres Lebens recht froh. Ihre Stellung in der Gesellschaft ist immer demütigend. מאשת נעוריך ist nach dem oben Gesagten Epexegese zu ברוך ושׂמח. Die Kinder sind gesegnet und ihres Lebens froh, wenn sie ehelich sind. Obige Emendation ist unbedingt nötig, weil שמח mit מן des Gegenstandes der Freude unhebräisch ist. Das zweite Glied wird bei unserer Fassung etwas kürzer, aber dafür viel gewichtiger.

19. Statt דַּדֶּיהָ ist דֹּדֶיהָ zu lesen und zu Ez. 23, 8 zu vergleichen. Die Modalität der Imperfekta ירוך und תשגה ist verkannt worden. Denn es handelt sich hier nicht um das Dürfen oder Mögen, sondern um das rein physische Können. Die eigene Ehefrau steht einem jeder Zeit zu Gebote; dagegen hängt der ehebrecherische Liebesgenuss von der Gelegenheit ab, die sich aber nicht immer darbietet. שגה mit ב der Sache heisst nach einer frühern Bemerkung, sich ihr leidenschaftlich ergeben.

20. Es muss hier noch einmal wiederholt und betont werden, dass unter זרה und נכריה nur die uxor aliena zu verstehen ist, vor der so sehr gewarnt wird, weil die Einlassung mit ihr grosse Gefahr hat. Von absoluter ehelicher Treue kann hier und in ähn-

lichen Stellen schon deshalb die Rede nicht sein, weil in einem Volke, wie die Israeliten, welche die Polygamie duldeten, eheliche Treue seitens des Mannes nicht gefordert und auch nicht erwartet werden kann; denn ein Mann, der mehr als eine Frau hat, begeht eo ipso gegen jede von ihnen eine eheliche Untreue.

22. Der Ausdruck את הרשע, der in LXX fehlt, ist mit andern als Glosse zu streichen. Das Suff. in ילכדנו bezieht sich danach auf איש im vorherg. Verse.

23. הוא geht ebenfalls auf איש in V. 21, aber nicht auf איש schlechtweg, sondern auf den Mann wie er V. 22 beschrieben ist. ישגה, nach welchem בה wegen derselben Präposition in וברב absichtlich weggelassen ist, bildet einen Relativsatz. Die Unterlassung, dieselbe Präposition zu wiederholen, geschieht besonders in und nach Relativsätzen; vgl. Jes. 65, 12b. Der Sinn des Ganzen ist danach wie folgt: er — der in seine Sünden verstrickte — geht zu Grunde aus Mangel an Zucht und durch die grosse Torheit, der er sich leidenschaftlich ergeben hat.

VI.

1. Für כפיך hat man nach den alten Versionen, vielen hebräischen Handschriften und manchen Ausgaben כַּפֶּךָ zu lesen; vgl. 17, 18 und besonders 22, 26, an welcher letzterer Stelle כף in Verbindung mit תקע selbst mit Bezug auf eine Mehrheit im Singular gebraucht ist.

2. Im ersten Halbvers kommt statt באמרי פיך in LXX בשפתיך zum Ausdruck, und das scheint mir das Ursprüngliche zu sein.

3. כי באת בכף רעך ist nicht vom Kommen in die Gewalt des Nächsten zu verstehen, sondern heisst einfach: da du in die Hand deines Nächsten eingeschlagen hast; sieh zu Ri. 15, 18. Der Satz wird besser als Begründung des Folgenden gefasst. Ueber das Vorangehen der Begründung vgl. z. B. Gen. 3, 14. 17. Das letzte Glied ist verderbt. Für התרפס ist vielleicht zu lesen הַתֵּר פַּס, das heisst, zahle den Betrag der Bürgschaft, wörtlich mache die Hand auf; vgl. Baba bathre 173a. Am Schlusse ist, da Kal von רהב sonst überall mit ב der Person konstruiert wird, wenn man in den Text nicht tiefer eingreifen will, ברעך statt רעך zu lesen. Besser aber ändert man ורהב רעך in וְהַב לרעך = und gib deinem Nächsten, das heisst, zahle ihm.

5. Im ersten Gliede ist מיד ohne nähere Bestimmung schwerlich richtig. LXX scheint dafür מִמָּצוֹד = aus dem Netze gelesen

zu haben, und das ist viel besser. Das tertium comparationis ist die Eile, womit die Gelegenheit zum Entkommen ergriffen wird.

7. Diesen Vers halte ich für eine Glosse, gebildet nach 30, 27 a, denn es leuchtet nicht ein, wozu hier die volle Freiheit der Ameisen hervorgehoben werden soll. Auch zeigen angestellte Beobachtungen, dass die Ameisen auf Befehl handeln, dass sie also einen Gebieter haben.

10. An seiner jetzigen Stelle kann dieser Vers nur als Rede des Faulen gefasst werden, worin er, wenn man ihn weckt, bittet, etwas länger schlafen zu dürfen. Aber danach müsste es wenigstens einmal עוֹד מעט statt blosses מעט heissen. Auch hat danach V. 11 keinen rechten Anschluss. Aus diesen Gründen scheint mir, dass unser Vers unmittelbar vor V. 9 zu transferieren ist. Dort würde er in Form eines Umstandssatzes besagen, dass die Ameise in ihrem Fleisse sich nur wenig Schlaf gönnt. מעט ist alle dreimal von der Zeit zu verstehen. Für חִבֻּק spricht man besser חֲבֹק als Inf. Kal; vgl. Eccl. 4, 5.

11. מהלך heisst nicht Räuber, aber auch nicht schlechtweg Wanderer, wie Frankenberg meint, sondern hat, wie gleich erhellen wird, einen üblen Beigeschmack und ist = Landstreicher. כאיש מגן übersetzt man gewöhnlich „wie ein gewappneter Mann“, allein sonach erhält man hier ein unkorrektes Bild, denn, wenn das Kommen der Armut mit dem Heranrücken eines bewaffneten Feindes verglichen würde, so könnte nur eine Angriffswaffe, nicht ein Schild, der Schutzwaffe ist, in Betracht kommen. Für מָגֵן hat man מְגַן zu sprechen. Letzteres bezeichnet, wie arab. مسكين und Syr. ܡܣܟܢܐ die milde Gabe, und איש מגן heisst ein Mensch, der von milden Gaben lebt; sieh zu 19, 6 und K. zu Ps. 59, 12. Wenn man V. 10, wie oben vorgeschlagen, vor V. 9 transferiert, schliesst sich unser Vers sehr gut an, indem er einen Umstandssatz bildet, welcher heisst:

> Während dir Armut kommt, wie die eines Strolches
> und Mangel wie eines Bettlers.

Ueber die Ausdrucksweise, wobei der Vergleich eigentlich mit der Person des Bettlers und Strolches ist statt mit ihrer Armut, vgl. Ausdrücke wie רגלי כאילות, Ps. 18, 34.

12. איש און ist Subjekt und אדם בליעל dessen Prädikat. Ueber בליעל sieh zu Deut. 15, 9. Hier bezeichnet der Ausdruck eine teuflische Natur. Von V. b an bis Ende V. 14 sind es lauter Relativ-

sätze, die איש און beschreiben, sodass der Sinn ist: ein teuflischer Mensch ist der Halunke, der da wandelt in Falschheit des Mundes usw. עקשות ist hier in freier Weise konkret gebraucht und die Verbindung הולך עקשות פה ungefähr wie הלך רכיל.

13. Der Sing. des Kethib בעינו und ברגלו verdient den Vorzug. Auch für באצבעתיו bringt Vulgata richtig בְּאֶצְבָּעוֹ*) zum Ausdruck.

15. Das Suff. in אידו ist subjektivisch zu fassen, vgl. zu 24, 22, und statt יִשָּׁבֵר hat man יְשַׁבֵּר zu sprechen. Weil der besagte Halunke dem Lug ergeben ist und noch dazu weniger mit Worten als mit Gebärdenspiel operiert, darum kommt das Unheil, das er stiftet, urplötzlich, und unversehens schlägt er die unheilbare Wunde. Bei der üblichen Fassung ergibt sich hier ein Gedanke, der den Sprüchen fremd ist.

19. יפיח, das nur Imperf. Hiph. sein kann, passt hier nicht, und man hat dafür יָפֵחַ oder יְפֵחַ zu lesen.

20. Ueber die Fassung von אביך und אמך sieh die Bemerkung zu 1, 8.

21. Statt ענדם lies עֲדֵם = lege sie dir um als Schmuck. Aehnliche Bedeutung hat hier auch das Verbum im ersten Gliede; vgl. Jes. 49, 18. Ein Verbum ענד hat weder das Hebräische, noch irgendeine der semitischen Sprachen; sieh zu Hi. 31, 36.

22. Für בהתהלכך ist nach 4, 12 בְּלֶכְתְּךָ zu lesen; denn bei Hithp. von הלך kommt das Ziel des Ganges nicht im Betracht — sieh zu Gen. 5, 22 — darum ist hier, wo es sich ums Führen ans Ziel handelt, Hithp. unkorrekt.

24. אשת רע könnte höchstens heissen die Frau eines bösen Mannes, was hier offenbar nicht gemeint ist. Grätz spricht mit LXX רֵעַ für רע, allein אשת רֵעַ würde nur ein Weib bezeichnen, das einen Geliebten hat, aber nicht eine verheiratete Frau, von der allein hier die Rede sein kann; vgl. zu Hos. 3, 1. Statt אשת רע ist אִשָּׁה זָרָה zu lesen und darüber 2, 16 zu vergleichen. Auch לָשׁוֹן hat man in לְשׁוֹן zu ändern.

26. Hier sind die Ansichten der Ausleger über das Verhältnis der beiden Versglieder zueinander verschieden. Nach manchen ist אשה זונה synonym mit אשת איש, nach andern dagegen liegt hier ein Kontrast vor. Nach der erstern Ansicht, welche die

*) Nicht בְּאֶצְבְּעֹתוֹ, wie Beer bei Kittel angibt. Dieses wäre von אצבע ein Unwort. Es scheint, dass Beer Leviticus niemals gelesen hat, denn dort findet sich אצבעו über zehnmal.

vorwiegende ist, heisst V a. wegen „eines hurerischen Weibes kommt man herunter bis auf einen Laib Brot“, wobei ein Laib Brot so viel wäre wie Bettelarmut. Diese Fassung ist jedoch aus mehr als einem Grunde falsch. Denn vor allem liegt es auf der Hand, dass die Hure hier dem Eheweibe und der Laib Brot dem teuern Leben entgegengesetzt ist. Dann kann בעד dieses „um“ oder „wegen“ nicht ausdrücken; sieh zu Jer. 21, 2. Endlich passt auch ככר לחם danach nicht, weil der Bettler nicht einen ganzen Laib, sondern nur ein Stück Brot bekam; vgl. Jes. 58, 7 פרס לרעב לחמך. Nach der andern Ansicht, die von Ewald vertreten ist, und die ihm von LXX eingegeben wurde, heisst der fragliche Satz: denn für ’ne Hure nur ein Stückchen Brot, aber danach ist hier der Gebrauch von בעד ebenfalls unhebräisch. Tatsächlich liegt hier ein Kontrast vor, aber man hat בְּעֹד für בַּעַד und עֹד stat עַד zu lesen. עוֹד ist = noch ein, respect. noch eine; vgl. Gen. 43, 6 עוד אח noch ein Bruder und sieh zu Am. 6, 10. Dass die Präposition ב, weil man beim Handel an den Eintausch dachte, nicht nur den Kaufpreis, sondern auch den Kaufgegenstand bezeichnen kann, ist schon in einem frühern Bande dieses Werkes bemerkt worden. Ein ככר לחם aber reichte nach Jer. 37, 21 einem Menschen für den ganzen Tag, daher galt er als der geringste Lohn für geleistete Dienste; vgl. 1 Sam. 2, 36. Danach ist der Sinn des Ganzen der: für noch eine Hure geht nur noch ein Laib Brot dahin*). Dieser leichten Abfertigung der professionellen Hure ist im zweiten Gliede die Lebensgefahr entgegengesetzt, der man sich beim Einlassen mit einer verheirateten Frau aussetzt. Was der Weise hier sagt, ist also einfach dies: wenn du schon ein fremdes Weib haben musst, so rate ich dir aus praktischen Gründen, eine öffentliche Hure zu wählen und dich mit einem verheirateten Weibe nicht einzulassen. Ganz denselben Rat gibt auch Horaz seinen Landsleuten; vgl. Sat. I, 2, 33—35. Dass in unserem Buche solcher Rat gegeben wird, kann nach dem, was wir oben über die Stellung der Sprüche zu Religion und Ethik gesagt, nicht wunder nehmen. Frankenberg liest, angeblich nach LXX und Vulgata, כי ערך אשה זנה ערך כִּכר לחם, allein ערך kann höchstens den von einem Sachkundigen festge-

*) Der Lohn der Hure konnte bei ausserordentlicher Schönheit derselben auch ein sehr hoher sein — vgl. zu 11, 16 — gewöhnlich war er jedoch sehr gering. Als Beispiel aber kann nur das Gewöhnliche gewählt werden, nicht das Aussergewöhnliche; vgl. die in der Mischna häufige Formel דבר הכתוב בַּהֹוֶה, eine Formel, die Frankenberg hier anführt, ihr aber einen falschen Sinn gibt.

stellten Wert eines Gegenstandes bezeichnen, nicht aber den Preis, den man wirklich dafür gibt. Geradezu aberwitzig ist die in Kittels Biblia Hebraica vorgeschlagene Emendation כִּי בָעַר אֵשׁ הַזּוֹנָה, worauf das folgende עד ככר לחם passt wie die Faust aufs Auge, gleichviel ob man im Ganzen einen Kontrast erblickt oder nicht.

27. חתה heisst weder holen noch packen, sondern scharren. Das Verbum ist mit חתר verwandt. בחיקו ist also = in seinen Schoss. אש klingt an איש an. יהלך ist zu beachten und über den Gebrauch dieses Piel zu Gen. 5, 22 zu vergleichen. Das zweite Glied setzt voraus, dass der Mann barfüssig ist — denn nur die Vornehmen trugen Sandalen, vgl. zu Ct. 7, 2 — sonst würde hier nicht der Schaden der Füsse, sondern der Schaden der Sandale, genannt sein, wie im vorherg. Verse nur vom Schaden der Kleider die Rede ist.

29. בוא אל bezeichnet hier nur den Besuch des Mannes beim Weibe zum unsittlichen Zwecke. Der ehebrecherische Beischlaf, von dem erst das zweite Glied handelt, kann durch diesen Ausdruck nicht bezeichnet werden; sieh zu Gen. 6, 4.

30. Hier will schwerlich gesagt sein, dass der Dieb unter den V. b beschriebenen Umständen nicht verachtet wird, weil der Diebstahl, wie Frankenberg richtig bemerkt, unter allen Umständen als Schande galt. Darum empfiehlt es sich, in Ermanglung einer bessern Auskunft mit Frankenberg an der Spitze des Verses Haplographie anzunehmen und הֲלֹא für blosses לא zu lesen. Dann besagt unser Vers, dass der Diebstahl selbst unter den genannten mildernden Umständen für verächtlich gilt, und daraus folgt, dass die Schande des Ehebruchs, bei dem ähnliche mildernde Umstände nicht denkbar sind, viel grösser sein muss. Der Vergleich des Ehebrechers mit dem hungernden Diebe erklärt sich daraus, dass man sich den Liebesgenuss unter dem Bilde der Speise dachte; vgl. 30, 20.

31. נמצא ist nicht Perfekt, sondern Partizip und Prädikatsnomen, während das Subjekt aus dem vorherg. Verse sich ergänzt. Ueber שבעתים sieh zu Gen. 4, 15. Hier sei darüber noch hinzugefügt, dass der Ausdruck nirgends genau zu nehmen ist, sondern stets heisst vielmals. Das hier genannte Urteil kann man sich selbst an dem hungernden und nichts besitzenden Diebe vollzogen denken, denn wo der Dieb den Diebstahl nicht im erforderlichen Masse zu erstatten vermochte, wurde er nach Ex. 22, 2 als Sklave verkauft

34. Statt des widersinnigen חמת hat man תָּמִית zu lesen. Eine Leidenschaft tötet einen Menschen ist so viel wie: sie treibt ihn zum Aeussersten, sodass er für ihre Befriedigung sein Leben hinzugeben bereit ist; vgl. Hi. 5, 2, wo die fragliche Redensart ebenfalls in Verbindung mit קנאה vorkommt, wenn auch das Substantiv dort in anderem Sinne gebraucht ist.

35. פני כל כפר ist unmöglich richtig überliefert, weil die Wendung נשא פנים nur mit Bezug auf Personen, nicht aber mit Bezug auf Sachen gebraucht werden kann. Man lese statt dessen mit veränderter Wortabteilung פָּנֶיךָ לְכֹפֶר und fasse ל als die nähere Beziehung angebend. Danach ergibt sich für den Satz der Sinn: er wird dir den Gefallen nicht tun, sich mit einem Reuegeld abfinden zu lassen, wörtlich er wird dir keinen Gefallen erweisen mit Bezug auf ein Reuegeld. Zur Ausdrucksweise vgl. Gen. 19, 21. Hierdurch gewinnt auch der Rhythmus insofern, als der Schüler, wie im zweiten Versglied, so auch im ersten direkt angeredet wird.

VII.

2. Ueber חיה sieh zu 4, 4. Danach entsprechen sich hier וחיה und כאישון עינך, weil kein Mensch glücklich sein kann, dem das Augenlicht fehlt. Hinter diesem Verse hat LXX noch einen Spruch, der aber schwerlich auf hebräischen Text zurückgeht.

6. Hier bemerkt Frankenberg „Nach dem überlieferten hebräischen Texte wird die Geschichte V. 6ff. von dem Lehrer selbst in der ersten Person erzählt als ein Erlebnis, das er selbst beobachtet habe: ich lugte durchs Fenster und sah etc. Dadurch erhält das Berichtete durchaus den Charakter eines einmaligen Ereignisses; es liegt dem Lehrer aber gerade daran, das Leben und Treiben, die Ränke und Schliche des ehebrecherischen Weibes überhaupt zu zeichnen, nicht wie es in einem vereinzelten Falle gewesen ist, sondern wie es gewöhnlich ist.“ Aus diesem und andern Gründen, die ich der Kürze wegen übergehe, ändert Frankenberg nach LXX und zum Teil auch nach Syr. in V. 6f. die erste Person durchweg in die dritte Person fem., sodass die אשה זונה in demselben generellen Sinne wie in V. 5 Subjekt wird. Das Verfahren selbst ist richtig, aber die dafür von F. angegebenen Gründe sind nicht hinreichend. So wird z. B. der oben angeführte Grund bis zur Unbedeutenheit geschwächt durch die Schilderung 24, 30f., die in demselben Stile gehalten ist, wie nach dem masso-

retischen Text unsere Geschichte. Als zwingenden Grund für die Aenderung des Textes in der oben genannten Weise kann geltend gemacht werden, dass der Lehrer wohl angeben konnte, durchs Fenster die Bewegungen des Weibes beobachtet zu haben, aber nicht dass er ihre Rede gehört. Denn keine Ehefrau ist so schamlos, dass sie, sich einem fremden Manne auf offener Strasse anbietend, ihn laut genug anspräche, um in einem der Häuser durchs Fenster gehört zu werden. — Nach dem oben Gesagten hat man also ביתי in בֵּיתָהּ und אשנבי נשקפתי in אשנבָהּ נִשְׁקָפָה zu ändern.

7. Nach der vorhergehenden Bemerkung ist auch hier וַתֵּרא statt ואֵרא und וַתָּבֶן für אבינה zu lesen. Ueber נער = ein Unerfahrener sieh zu Sach. 2, 8.

8. Für פנה ist mit allen Neuern nach den alten Versionen פִּנָּה zu sprechen.

9. Warum die Massora hier באישון nicht in באשון ändert, wie sie 20, 20 tut, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht liess sie sich hier von dem kurz vorher (V. 2) vorkommenden אישון leiten. Seltsam ist, dass die meisten Erklärer LXX unbeachtet lassen, die באישון לילה durch ἡνίκα ἂν ἡσυχία νυκτερινὴ wiedergibt. Die alten Dolmetscher lasen offenbar בִּישׁוֹן, von ישן, statt באישון und fassten בישון לילה im Sinne von „in der Stille der Nacht“, wörtlich „wenn die Nacht schläft“. Diese Lesart verdient jedenfalls Beachtung. Ueber den Gebrauch von ישן mit Bezug auf die Nacht liesse sich das sinnverwandte arab. نام vergleichen, das in ähnlicher Weise vom Winde, dem Meere und sogar vom Markte gebraucht wird.

10. Für אשה ist mit andern nach LXX האשה zu lesen; der Artikel ist durch Haplographie verloren gegangen. Gemeint ist die V. 5 erwähnte אשה זרה, die nach V. 6 und 7 in der emendierten Gestalt den jungen Mann durchs Fenster erblickt hat. Der Anzug einer Hure unterschied sich von dem eines keuschen Weibes offenbar dadurch, dass er mehr von ihrem Körper bloss liess. Ueber den Sinn von נצרת לב sind die Meinungen sehr verschieden. Meist gibt man dem Ausdruck die Bedeutung „heimtückischen Sinnes“, indem man auf Jes. 48, 6 hinweist, wo נצרות verborgene Dinge heissen soll. Wir aber haben zu jener Stelle nachgewiesen, dass das genannte Wort falsch vokalisiert ist, und dass dasselbe in seiner korrekten Aussprache nicht von נצר, sondern von יצר kommt. Ausserdem erwartet man hier neben שית זונה etwas über die äussere Erscheinung des Weibes, nicht die Nennung eines

Charakterzugs. Endlich ist das Weib in dieser Schilderung nichts weniger als heimtückisch; sie spricht das Schlimmste offen aus. Nicht mehr stichhaltig sind die andern Deutungen des fraglichen Ausdrucks, auf die hier näher einzugehen zu weit führen würde. Mir scheint, dass וְנִצְרַת statt ונצרת zu sprechen ist. נִצְרָה, st. constr. נִצְרַת, wäre Fem. von נֵצֶר, und ונצרת לב hiesse, mit grünem oder prächtigem Strauss am Busen; vgl. arab. نضر, das nicht nur „grün sein“ bedeutet, sondern auch von der Farbenpracht überhaupt gebraucht wird. ונצרת לב liesse sich auch mit שית זונה enger verbinden. Bei dieser Verbindung würde נצרת לב den Anzug als solchen beschreiben, der am Busen mit Stoff von besonders lebhaften Farben aufgeputzt ist, um die Aufmerksamkeit auf die Reize dieses Körperteils zu ziehen. Auch das moderne Weib sucht den Effekt ihres Busens durch Aufputz, der vom Stoffe des ganzen Kleides absticht, und durch die Farbenpracht eines Blumenstrausses zu erhöhen. Bei letzterer Fassung wäre וְנִצְרַת ל = und in prächtigen Farben am Busen.

11. Statt des in diesem Zusammenhang unpassenden וסררת lies, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, וְסֹחֶרֶת = und sich herumtreibend.

12. פעם . . . פעם heisst nach den Wörterbüchern bald . . bald, was aber nicht richtig ist, denn dies wird hebräisch durch רֶגַע . . . ורגע ausgedrückt; vgl. Jer. 18, 7. 9. פעם ist hier nicht adverbialisch gebraucht, sondern hat seine ursprüngliche und eigentliche Bedeutung, sodass der Sinn von V. a ist: einen Schritt auf die Strasse, einen anderen auf die freien Plätze. Diese Fassung hat auch den Vorzug, dass das erste Glied danach einen vollständigen Satz bildet, was sonst nicht der Fall ist.

14. זבחי שלמים עלי kann nur heissen „Schlachtopfer zu bringen lag mir ob“ wie der Satz gewöhnlich wiedergegeben wird, nicht aber Opfermahlzeit ist bei mir, wie er in Frankenbergs Uebersetzung lautet. Die Bereitschaft der Mahlzeit ist erst im zweiten Gliede ausgedrückt, und das Weib wählt diese Ausdrucksweise, um nebenbei anzudeuten, dass sie heute infolge eines ihr unlängst erfüllten Wunsches besonders gut aufgelegt sei und darum Gesellschaft suche. Denn seine Gelübde entrichten ist so viel wie: seine Hoffnung erfüllt sehen; vgl. zu Jes. 19, 21. Jona 2, 10 und Nah. 2, 1.

15. Ueber פניך als zeremoniellen Ausdruck für „deine Person“ oder schlechtweg „dich“ sieh zu Ex. 10, 28.

16. Der Sinn von חטבות sowohl als auch von אטון ist dunkel. Die Fassung des erstern als Partizip pass., das sich auf מרבדים bezöge, ist wegen der Endung ôth nicht zulässig, denn das Substantiv kann nur männlichen Geschlechts sein.

17. Statt נַפתי ist נָפַתִּי von נָפַת zu sprechen. נוף kann die hier erforderliche Bedeutung nicht haben; vgl. K. zu Ps. 68, 10. Dagegen wird im Arab. نفث gebraucht vom Auswerfen des Speichels und vom Fliessenlassen des Blutes aus einer Ader*), und danach kann das ihm entsprechende hebräische Verbum besprengen heissen.

18. עלס hat mit עלז und עלץ nichts zu tun, sondern entspricht etymologisch dem arab. علس und heisst, wie dieses, essen und trinken. Hithp. ist hier in reziprokem Sinne gebraucht und der Ausdruck bildlich zu verstehen. נתעלסה באהבים ist danach = wir wollen einander in Liebe geniessen. Zum Bilde vgl. 30, 20.

20. Die Mitnahme des Geldbeutels ist erwähnt, lediglich um zu zeigen, dass die Reise eine weite ist. Denn in der Nähe seines Wohnortes brauchte man auf der Reise kein Geld. Da hatte man Gastfreunde, bei denen man einkehrte. Keineswegs liegt in V a eine Anspielung auf ein erwartetes Geldgeschenk. Denn, wo ein solches erwartet wird, begnügt sich das Weib nicht mit einer zarten Anspielung. Auch ist das Weib in unserem Falle, wie bereits gesagt, keine Prostituierte, die auf Geld ausgeht, sondern ihr Motiv ist einzig und allein die Wollust.

21. הטתו ist = sie brachte ihn herum, überwand seinen Widerstand. Ueber לקחה = ihre verführerische Rede sieh die Bemerkungen zu Deut. 32, 2 und Jes. 29, 24.

22. Statt פתאם ist höchst wahrscheinlich פֶּתִי zu lesen und dieses als Prädikatsnomen zu fassen. Danach wäre der Sinn des Satzes, etwas freier wiedergegeben, der: er folgte ihr, der Tor. Das dritte Versglied ist heillos verderbt. Von וכעכס abgesehen, könnte אל מוסר אויל nur heissen, „zu der vom Toren kommenden Züchtigung“ — denn מוסר kann nur mit dem Genitiv subj. verbunden werden — und dies gibt hier keinen Sinn.

23. Mit der Korruption des vorherg. Verses hängt auch dessen falsche Abteilung zusammen, wonach er sowohl wie unser Vers gegen den Rhythmus dieses ganzen Stückes drei Glieder erhält. Der Rhythmus wird wiederhergestellt, wenn man V. 22c mit 23a zu einer Strophe für sich verbindet. Denn dann hat jeder der so entstehenden drei Verse nur zwei Glieder.

---

*) Aehnliche Bedeutung hat auch نفث, nur ist dieses innerlich passiv.

24. Sieh zu 4, 1. Hier bringt auch LXX בְּנִי שְׁמַע לִי וְהַקְשִׁיבָה zum Ausdruck, und das ist, wie die singularische Anrede im folgenden Verse zeigt, das Ursprüngliche.

26. רבים חללים kann nur als vollständiger Satz gefasst werden, denn in attributivem Sinne müsste das Adjektiv nach dem Substantiv kommen. הפילה bildet danach einen verkürzten Relativsatz. Demgemäss ist V. a = denn derer sind gar viele, die ihr zum Opfer gefallen.

27. Zu ביתה ist aus dem Vorherg. דרכֵי zu supplizieren und der Satz = Wege, die zum Orkus führen, sind die Wege zu ihrem Hause. Die Konstruktion ist echt hebräisch; vgl. Sätze wie עיניך יונים, Ct. 1, 15, und dergleichen.

VIII.

1. הלא leitet hier keine Frage ein, sondern dient nur dazu, die Rede eindringlich zu machen, und תתן קולה heisst nicht sie erhebt ihre Stimme, sondern ist poetisch für „sie spricht“, „lässt sich hören.“

2. Für das unpassende בית ist nach LXX בֵּין zu lesen, nicht בתוך, das graphisch zu fern liegt. Dagegen ist die Entstehung von בית aus בין leicht in der Weise zu erklären, dass zuerst Nun wegen des Folgenden irrtümlich wegfiel, worauf man בי nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzte. בין נתיבות heisst an Scheidewegen.

3. An פי in Verbindung mit קרת nehmen manche Erklärer Anstoss und wollen deshalb לפני statt לפי lesen, doch ist die Recepta durch מבוא in der Parallele geschützt. קרת kommt in diesem Buche mehrmals vor, sonst aber nur Hi. 29, 7. Das Nomen findet sich stets ausschliesslich in der Pause. תרנה hat חכמה und תבונה zum Subjekt; daher dessen Plural.

4. Statt אישים, das ich für unmöglich halte — vgl. zu Jes. 53, 3 — hat man אֲנָשִׁים zu lesen.

5. הבינו, das in dieser Verbindung absolut unhebräisch ist, hat man in הביאו zu ändern, und über den Ausdruck הביאו לב ist Ps. 90, 12 zu vergleichen. Andere lesen nach LXX הכיני, allein die Wendung הכין לב hat nur religiösen Sinn — vgl. Ps. 78, 8. Esra 7, 10. 2 Chr. 12, 14. 30, 19 — und dieser passt hier nicht zu הבינו ערמה.

6. Statt des widersinnigen נגידים ist נְכֹחִים zu lesen und V. 9 zu vergleichen. Hier ist das Adjektiv substantivisch gebraucht. Das Gewöhnlichere wäre נְכֹחוֹת, doch kommt auch das Adjektiv

masc. im Plural neutrisch vor; vgl. z. B. Ps. 101, 3 סטים und sieh K. zu Ps. 19, 14. מפתח ist st. constr. von מַפְתֵּחַ, wie מִרְזַח von מַרְזֵחַ und מִשְׁבַּר von מַשְׁבֵּר. Jes. 22, 20 lautet unser Nomen im st. constr. wie im st. absol., hier aber will die Massora dasselbe wegen der verschiedenen Bedeutung differenzieren. מפתח שפתי heisst eigentlich, das was meine Lippen öffnet, ist aber bildlich = Gegenstand meiner Rede. Denn einem die Lippen (nicht aber den Mund) öffnen ist dichterisch so viel wie: den Gegenstand seiner Rede bilden; sieh K. zu Ps. 51, 17.

7. אמת heisst hier nicht Wahrheit, sondern Redlichkeit, und das ihm entgegengesetzte רשע bedeutet Unehrlichkeit. Andere emendieren ותועבת שפתי nach LXX und Syr. in וְתוֹעֲבָתִי שְׂפָתַי, allein das passt zur Parallele nicht, denn im ersten Gliede handelt es sich um das, was die Wahrheit selber spricht, nicht um die Rede anderer.

8. נפתל und עקש sind nicht substantivisch zu fassen, sondern man hat dazu אֹמֶר aus dem Vorhergehenden zu supplizieren.

10. קחו heisst wählet; vgl. zu Num. 27, 18. Statt מוסרי drücken LXX und Syr. bloss מוּסָר aus, doch ist die Recepta ungleich besser. Letztere Lesart verdankt ihre Entstehung dem Umstand, dass דעת in der Parallele ohne Suff. ist. Doch kommt Aehnliches auch sonst vor; vgl. zu 1, 29. Ueber ואַל כסף = lieber als Silber; vgl. zu 2 Sam. 24, 14 und über חרוץ נבחר hier zu V. 19.

12. Für שָׁכנתי lese man שְׁכֵנְתִּי und וְדַעַת statt ודעת. מצא bedeutet hier herausfinden, entdecken. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

Ich Weisheit habe die Klugheit zur Nachbarin,
darum kann ich heimtückische Anschläge herausfinden.

Die Weisheit ist zwar zu etwas Höherem geschaffen, doch hat sie von ihrer Nachbarin, der Klugheit, gelernt, etwaige böse Ratschläge zu wittern. Der Zweck dieser Rede ist die Begründung des unmittelbar Vorhergehenden. Denn die Weisheit kennt die Menschen und weiss, dass sie nur selten das Gute und Edle um seiner selbst willen anstreben, während sie sich stets für das interessieren und das hochschätzen, was ihnen materiellen Nutzen bringt. Darum begründet die Weisheit ihren Anspruch auf Hochschätzung durch den Hinweis auf den Nutzen, den sie den Menschen im praktischen Leben bringt.

13. Streiche den Ausdruck יראת יהוה, der auf Missverständnis der zwei folgenden Worte beruht; denn für שנאת רָע hat man שִׂנְאַת רֵעַ = Lieblosigkeit gegen die Mitmenschen, wörtlich Gleichgiltigkeit gegen den Nächsten, zu lesen und dieses ebenso wie die übrigen Substantiva als Objekt zu שנאתי zu fassen. Aber auch für ודרך hat man, dem folg. ופי entsprechend, וְדִבֵּר zu lesen. Eine ähnliche Verschreibung fanden wir oben 2, 12. Ueber שנאה im Sinne von Gleichgiltigkeit sieh zu Gen. 29, 31.

15. Zu ימלכו ist aus dem zweiten Gliede צדק zu supplizieren. Tut man dies nicht, so erhält man hier einen Ausspruch, wonach jeder Weise ein König ist oder jeder König seine Herrschermacht seiner Weisheit verdankt, welches beides aber gegen alle Erfahrung ist. Dagegen besagt der Satz in unserer Fassung nicht mehr, als dass die Weisheit es ist, die Könige herrschen lässt wie Recht ist, und das ist wahr.

16. Streiche das Waw von ונדיבים, das aus dem Vorhergehenden verdoppelt ist, und verbinde diesen Ausdruck als Prädikatsnomen mit dem Vorhergehenden. Der Sinn von V. a ist dann: durch mich üben Fürsten ihre Herrschermacht mit Liberalität, eigentlich als Liberale. Das zweite Glied bringt danach nichts mehr als ein weiteres Subjekt; vgl. V. 18b. שפטי ארץ bezeichnet aber danach nicht die Richter der Welt, sondern deren Machthaber oder Herrscher. Das Verbum verbindet sich mit diesem zweiten Subjekt nur per Zeugma.

18. צדקה, das ursprünglich und eigentlich Festigkeit heisst, kann zwar Wohlergehen bedeuten — vgl. K. zu Ps. 24, 5 — doch ist die Annahme dieser Bedeutung hier nicht nötig, wenn man das ihm vorgeschlagene Waw nicht rein kopulativ, sondern ungefähr im Sinne des واو المصاحبة der Araber fasst. Denn dann ist V. b = überaus grosses Vermögen bei Gerechtigkeit, das heisst, überaus grosses, auf rechtlichem Wege erworbenes Vermögen. Zu einem solchen Vermögen kann die Weisheit verhelfen.

19. Der Ausdruck כסף נבחר bezeichnet das Gegenteil von כסף נמאס; sieh zu Jer. 6, 30. Mir scheint aber dieser Vers nicht ursprünglich zu sein.

21. Dieser Vers, der an seiner jetzigen Stelle keinen rechten Anschluss hat, würde sich unmittelbar hinter V. 18 viel besser ausnehmen. Er würde dort den Zweck der grossen Reichtümer angeben, die der Weisheit zur Verfügung stehen. להנחיל heisst, zu geben für immer; sieh zu 3, 35.

22. דרכו ist = seine Laufbahn; vgl. K. zu Ps. 102, 24. Das hier beginnende und mit V. 31 zu Ende kommende Stück stammt aus anderem Zusammenhang. Die ganze Darstellung wird für die alttestamentliche Anschauung nur dadurch möglich, dass die Weisheit in ihr spricht; denn, was JHVH tat, ehe er die Welt geschaffen, ist den Menschen nicht bekannt. Für sie fängt seine Karriere erst mit der Schöpfung an, von der wir im A. T. Bericht haben; vgl. zu Gen. 1, 2. מאז ist zum Folgenden zu ziehen.

23. Wenn man das Schlusswort des vorherg. Verses herüberzieht, gewinnt der Vers an Rhythmus. Für נסכתי empfiehlt sich נוסדתי, wie LXX gelesen zu haben scheint.

24. Auch hier drückt LXX statt des unpassenden נכבדי richtig נִבְכֵי aus; vgl. Hi. 38, 16.

26. ראש ist hier = Element. Diese Bedeutung entsteht aus dem Begriff des Hauptsächlichen und Wesentlichen, der dem Nomen anhaftet. Die Summe kann der Ausdruck nach einer frühern Bemerkung nicht bezeichnen.

28. בעזוז kann nur in intransitivem Sinne und עינות תהום als dessen Subjekt gedacht werden, sodass V. 6 heisst: als die Quellen der Flut mächtig wurden.

29. Streiche den Satz ומים לא יעברו פיו, der in diesem Zusammenhang nicht passt. Denn es liegt nicht in der Absicht der Weisheit, hier JHVHs Ruhm zu verkünden, sondern nur darzutun, dass sie selbst älter sei als irgendein Teil der Schöpfung. Für בחוקו empfiehlt sich בְּחַזְּקוֹ, das LXX statt dessen ausdrückt.

30. ואהיה drückt keinen Fortschritt in der Darstellung aus, sondern ist im Sinne des klassischen Imperf. zu verstehen. Ueber diesen seltenen Gebrauch des Imperf. consec. vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 39, 6. Es ist hier also speziell von dem die Rede, was die Weisheit während der Schöpfung war. Für אמון passt in diesem Zusammenhang weder die Bedeutung „Werkmeister“ noch „Erzieher“ oder „Zögling“, wie manche der alten Versionen den Ausdruck wiedergeben. Das Nomen scheint „vertrauter Freund“ oder „beständiger Gast“ zu bedeuten. Jede dieser beiden Bedeutungen ergibt sich leicht aus dem Grundbegriff des Verbums. Statt שעשועים ist שעשועיו zu lesen und die folgende Bemerkung zu vergleichen.

31. Für ארצו ist אַרְצָה oder bloss אֶרֶץ zu lesen und בתבל אר׳ im Sinne von „in der Welt drunten“ zu verstehen. תבל steht im

st. absol. Denn in den st. constr. treten kann dieses Nomen ebensowenig wie den Artikel zu sich nehmen. Es ist aber hier das Ganze eine Glosse, die das Spiel der Weisheit auf die Erde verlegt und statt JHVH die Menschen ihm zuschauen lässt und sonach die im vorherg. Verse sich aussprechende anthropomorphische Vorstellung wegzudeuten sucht. Der Glossator will ואהיה in V. 30 beidemal aoristisch gefasst und לפניו im Sinne von „auf seine Anordnung" verstanden wissen; vgl. zu Gen. 43, 33. Mit dieser Glosse hängt auch die Aenderung des ursprünglichen שעשועיו in שעשועים im vorherg. Verse zusammen. Sonach erhielt V. 30 den Sinn: dann ward ich seine vertraute Freundin und diente zur Ergötzung Tag für Tag und spielte ständig auf sein Geheiss. Und die Glosse gibt den Schauplatz des Spiels und die Zuschauer an.

32. Im zweiten Halbvers ist וְאַשְּׁרוּ für ואשרי und וְשִׁמְרוּ statt ישמרו zu lesen. Der Satz heisst danach: und geht in meinen Wegen und haltet sie ein. Ein Ausruf, wie ihn der massoretische Text bietet, passt hier keineswegs.

35. Ueber das erste Glied vgl. Eccl. 7, 12. Im zweiten bedeutet רצון nicht Huld oder Gnade, sondern bezeichnet einfach das, was man sich als zum Leben Nötiges wünscht; vgl. zu 12, 2. Insofern entspricht dieser Ausdruck dem חיים im ersten Gliede.

IX.

1. Ueber חכמות sieh zu 1, 20. Der Rest dieses Verses, wie er uns vorliegt, bietet unüberwindliche Schwierigkeiten. Erstens ist es selbstverständlich, dass die personifizierte Weisheit, die älter ist als die Schöpfung, schon längst irgendeine Behausung hat, und deshalb ist die Angabe über den Bau des Hauses vollends überflüssig. Dann, wenn die Weisheit ein Haus mit Pfeilern hätte, müssten die Pfeiler hier dem Hause, nicht ihr selbst zugeschrieben werden; vgl. Ex. 35, 11, 17. 36, 38. 39, 40 und andere Stellen. Auch wird חצב nur vom Aushauen der Steine aus dem Steinbruch gebraucht, nicht aber von deren Behauen. Endlich leuchtet nicht ein, wozu die Pfeiler überhaupt besonders erwähnt sind, selbst wenn man annimmt, dass die Angabe über den Bau des Hauses sicher steht. Man erwidere nicht, dass dies bloss dichterische Ausmalung sei; denn der Zweck dieses Buches ist Belehrung, nicht Unterhaltung, und deshalb müsste selbst die Ausmalung zur Belehrung beitragen.

Der Text ist hier stark verderbt. Für בָּנְתָה ist פִּנְּתָה zu lesen. Für den Empfang eines einzigen Gastes musste ein reicher Mann durch Aufräumung im Hause Platz machen, vgl. Gen. 24, 31; um wie viel mehr muss nun die Weisheit, die an alle Welt eine Einladung ausschickt, dies tun? חצבה עמודיה aber ist zum Teil nach LXX in הִצִּיבָה עֲבָדֶיהָ zu ändern. Dieser letztere Satz heisst: sie hat ihre Knechte an ihre Posten gestellt. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Sach. 6, 5.

2. טבחה טבחה ist = sie hat ihre Fleischspeisen zubereitet; vgl. טַבָּח als Bezeichnung für den Fleischkoch. Das blosse Schlachten müsste durch זבח ausgedrückt sein; vgl. 1 Sam. 28, 24.

3. Für das syntaktisch unkorrekte תקרא ist לקרא zu lesen und über שלח mit ל c. Inf. Gen. 32, 6 zu vergleichen.

4. Dieser ganze Vers ist zu streichen. Denn die Einladung der Weisheit kann mit der der Torheit auch nicht zum Teil gleichlautend sein. Die Worte sind irgendwie aus V. 16 unter geringer Abänderung hier eingedrungen.

6. Für וחיו hat man וָלְכוּ zu lesen. Die Korruption beruht auf Missverständnis des Zusammenhangs. Man fasste nämlich und fasst noch jetzt diesen Vers als Fortsetzung der Einladung, während die Worte die Instruktion der Weisheit an die mit der Einladung ausgeschickten Dienerinnen bilden. בינה ist in konkretem Sinne zu verstehen, und das Ganze heisst:

Lasst die Toren und geht von ihnen weg
und schlaget ein den Weg zu den Verständigen.

Die Toren sollen also bei der Einladung übergangen werden; sieh zu V. 7. Bei der traditionellen Fassung ist man gezwungen, פתאים im Sinne von Torheiten zu verstehen, welche Bedeutung aber unmöglich ist. Denn wohl kommt es bisweilen vor, dass ein abstraktes Nomen konkrete Bedeutung erhält — vgl. z. B. 13, 6 חטאת = Sünder — aber niemals der umgekehrte Fall.

7. Dieser und die zwei folgenden Verse wollen die vorherg. Instruktionen begründen. Ob diese Verse hier ursprünglich sind, das heisst, ob die Weisheit diese Worte zu ihren Dienerinnen spricht, ist eine andere Frage. Wahrscheinlich ist dies nicht der Fall. Denn der Dienerschaft gegenüber braucht die Herrin ihre Instruktionen nicht zu motivieren.

8. לץ, dem im folgenden Verse צדיק entgegengesetzt ist, bezeichnet hier einen der Genusssucht ergebenen Menschen, der bei deren Befriedigung skrupellos ist; sieh zu Hos. 7, 5.

9. Ich glaube nicht, dass חן hier das Ursprüngliche ist, sondern vermute, dass man dafür הֵבֵן zu lesen hat. Nachdem letzteres wegen der Aehnlichkeit mit der vorherg. Konsonantengruppe הבך, in der der horizontale Strich des Kaph etwas kürzer ausgefallen und ihm so die Gestalt von ן gegeben haben mag, übersehen wurde, konjizierte man die Recepta. הבן passt zu הודע in der Parallele vortrefflich.

10. קדשים, dem Gottesnamen im ersten Gliede entsprechend, ist = Gegenstand göttlicher Verehrung. Der Ausdruck ist im Plural nach Analogie von אלהים; sieh zu Hos. 12, 1.

11. Statt ויוסיפו ist וְיִוָּסְפוּ zu lesen. Zu dieser Emendation wird man gezwungen, weil bei der aktiven Form für das Verbum kein Subjekt sich findet. So aber ist שנות חיים Subjekt, wie ימיך im ersten Glied es ist, und dadurch gewinnt der Rhythmus des Verses.

12. Ueber diesen Schlussgedanken, der die utilitarische Seite des Besitzes der Weisheit ganz besonders hervorhebt, sieh zu 8, 12 und über die Ausdrucksweise im ersten Gliede vgl. Tosifta Baba mezia 4, 20 אם פחתו פחתו לו.

13. אשת כסילות übersetzen manche der Neuern „Frau Torheit“, aber das heisst, den hebräischen Weisen deutsch sprechen lassen. אשת ist zu streichen. Das Wort lautete zuerst חשא und war aus dem Vorherg. dittographiert, und daraus ist auf anagrammatischem Wege אשת entstanden. פתיות, vielleicht besser פְּתָיוֹת gesprochen, ist in konkretem Sinne zu verstehen, gegen die Accente mit dem Vorherg. zu verbinden und als Objekt zu המיה zu fassen. המה kann sehr gut transitive Bedeutung haben; vgl. הגה, das eigentlich seufzen und knurren heisst, aber auch im Sinne von „sprechen“ gebraucht wird und 8, 7. Ps. 37, 30 und Hi. 27, 4 mit dem Acc. des Gesprochenen vorkommt. Für מה endlich ist mit andern nach LXX כְּלִמָּה zu lesen. Sonach erhält man für das Ganze den Sinn:

Die Torheit schwatzt Dummheiten
und kennt keine Scham.

Die Partie von V. 13 bis zu Ende des Kapitels fliesst aus anderer Quelle.

14. Der Ausdruck מרמי קרת ist verderbt. Statt קרת scheint Targum ein Wort vom Stamme יקר gelesen zu haben. Das Ursprüngliche lässt sich aber nicht mehr ermitteln.

15. Für המישרים liest man wohl besser הַמְאַשְּׁרִים. Dann ist המאשרים ארחותם = die dahinschreiten auf ihren Wegen. Ueber den transitiven Gebrauch des Verbums in diesem Sinne sieh zu 8, 32.

16. מי ist hier Pron. indef. und statt יסור hat man יָסֻר als Jussiv zu sprechen. Aber auch für ואָמרה spricht man besser nach LXX. und Syr. וְאֹמְרָה, aber als Partizip, nicht als erste Person.

17. Man beachte in dieser Schilderung Folgendes. Während die Weisheit nach V. 2 Fleisch und Wein bietet, hat die Torheit nur Wasser und Brot, und auch diese sind gestohlen. Ferner fehlen bei der Torheit die Diener und Dienerinnen. Die letztern werden von der Weisheit mit der Einladung nach verschiedenen Richtungen hin ausgesendet; die Torheit aber, die keine Dienerschaft hat, ladet selbst die Gäste ein und, zu faul, um sich nach Gästen umzusehen, sitzt sie einfach vor der Türe ihres Hauses und ruft, weshalb sie auf die wenigen Leute angewiesen ist, die zufällig an ihrer Behausung vorüberziehen. Alles dies weist darauf hin, dass die Torheit gegen die Weisheit nicht aufkommen kann.

X.

1. Ueber משלי שלמה sieh zu 1, 1. Diese Ueberschrift passt für den hier beginnenden und bis 22, 16 reichenden Abschnitt viel besser als dort. Denn dieser Abschnitt enthält משלים im engeren Sinne des Wortes, das heisst, einzelne kurze Sprüche, nicht längere Aphorismen.

2. Der Gedanke des ersten Halbverses ist nicht im allgemeinen Sinne zu verstehen, sondern mit Bezug auf מות im zweiten. Denn der Sinn des Ganzen ist: während Schätze durch Frevel erworben in dieser Hinsicht nutzlos sind, schützt die Tugend vor Ungemach.

3. Für והות ist entschieden וְחַיַּת zu lesen. Wie נפש überhaupt, bezeichnet poetisch auch חיה den Lebenstrieb, insofern er durch Nahrung befriedigt wird und dann diese Befriedigung selbst; vgl. Hi. 33, 20. Ein Substantiv הַוָּה, das Gier oder Begehren hiesse, gibt es im Hebräischen nicht. Micha 7, 3 ist der Text verderbt und kann darum nichts beweisen. Nach dem Gesagten ist der Sinn des Satzes der: aber den Frevlern entrückt er die Lebensgenüsse, das heisst, so oft die Frevler nach den Lebensgenüssen reichen, entzieht sie ihnen JHVH; sieh zu Hi. 20, 23.

4. Statt רָאשׁ עֹשֶׂה ist רֵאשׁ עֹשָׂה zu emendieren, das Subst. nach allen Versionen, das Partizip nach Vulgata. Danach ist כף רמיה

Subjekt und רֵאשׁ Objekt; vgl. Frankenberg, der die sonst üblichen Fassungen gründlich widerlegt, nur unterlässt er unbegreiflicher Weise die Aenderung von עֹשֶׂה in עָשָׂה. Das Verbum עשה heisst hier, wie Jer. 2, 17, b e w i r k e n, zur Folge haben. רֵאשׁ ist verschiedene Schreibart für רֵישׁ; vgl. 6, 11 und 30, 8. תעשיר ist in transitivem Sinne zu fassen, der allein zu יד passt. Dass יד חרוצים hier im Grunde nur so viel ist wie die Fleissigen, ändert die Sache nicht.

5. נרדם ist = völlig untätig. Zu dieser Bedeutung vgl. den Gebrauch des sinnverwandten ישן, besonders aber Ps. 44, 24, wo letzteres Verbum mit Bezug auf JHVH vorkommt und deshalb keinen andern Sinn haben kann. Aber schwerlich liegt uns der Text hier in seiner ursprünglichen Gestalt vor, weil danach der Gebrauch von בן unerklärlich ist, da es sich hier um Beziehungen zu Vater und Mutter nicht handelt. LXX bietet dafür zwei Sprüche, die in einer Rückübersetzung etwa also lauten würden:

בֵּן חָכָם יַשְׂכִּיל וְנֶעֱבַד בְּבֵן כְּסִיל
בֵּן מַשְׂכִּיל יִנָּצֵל מֵחֹרֶב וּבֵן מֵבִישׁ רוּחַ יִשָּׂאֶנּוּ בְּקָצִיר

Während der erste dieser beiden Sprüche einen guten Sinn gibt, kann man dies vom zweiten nicht sagen. Die Uebersetzer haben den hebräischen Text sichtlich missverstanden*). Wie immer dem sein mag, im massoretischen Text sind diese beiden Sprüche vermengt, aber unter gründlicher Aenderung. Aus dem ersten Spruche, wo davon die Rede ist, dass jemand einen andern knechtet oder als Sklaven gebraucht, erklärt sich der ursprüngliche Gebrauch von בן. Denn בן hiess hier ursprünglich ein f r e i e r Mann, im Gegensatz zum Knechte oder Sklaven; sieh zu Ex. 21, 31. Dieser Gegensatz fehlt aber in dem verballhornten massoretischen Text, weshalb der Gebrauch von בן absurd ist.

6. Hier ist das ursprüngliche zweite Glied verloren gegangen, und was die Massora statt dessen bietet, ist aus V. 11 entlehnt, passt aber hier sehr schlecht. Die Sache wird auch nicht besser, wenn man פי in פְּנֵי und חמס in כעס ändert, wie manche der Neuern tun.

7. זכר heisst hier nicht Andenken, sondern ist Synonym von שם; vgl. Ex. 3, 15. Für das bizarre ירקב ist mit Krochmal יוּקַב zu lesen. Frankenberg liest יְנֻקַּב, aber dieses hat die hier erforderliche Bedeutung nicht, denn נקב heisst niemals fluchen; sieh zu Lev. 24, 11.

---

*) Auch im ersten Spruch ist ישכיל in LXX nicht richtig gefasst, denn dieser Ausdruck heisst offenbar nicht „ist weise“, sondern „ist erfolgreich“.

Frankenberg verweist auf Pr. 11, 26, allein das dortige יקבהו kommt ebenfalls von קבב, nicht von נקב.

8. יקח מצות kann nur heissen, hört auf Gebote JHVHs oder Befehle der weltlichen Regierung, nicht aber „nimmt Ratschläge an“, wie Frankenberg den Ausdruck wiedergibt. Der zweite Halbvers ist undeutbar. Der Text ist heillos verderbt, denn die alten Versionen, die untereinander abweichen, helfen nichts.

9. בטח ist nicht mit Bezug auf den Erfolg der Handlung, sondern von der subjektiven Sicherheit zu verstehen, mit der dieselbe vollzogen wird. Im zweiten Versglied ist וּמֵעִקֵּשׁ דֶּרֶךְ statt ומעקש דרכיו zu lesen. Das erste dieser beiden Worte ist im massoretischen Text einfach falsch vokalisiert, und im zweiten ist יו aus dem folgenden dittographiert. יִוָּדֵעַ endlich ist Passiv von ידע ungefähr wie dies in der Verbindung ידע טוב ורע gebraucht ist; sieh zu Gen. 2, 3. Der Sinn des Spruches ist somit wie folgt:

Wer in Unschuld wandelt, tritt sicher auf,
und unterscheidet sich so von dem, des Wege krumm sind.

Zum Sing. von דרך in dieser Verbindung vgl. 11, 20 תמים דרך und Ps. 37, 14 יִשְׁרֵי דרך.

10. Ueber das zweite Versglied sieh zu V. 8. Hier hat LXX dafür ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ, und das ist wahrscheinlich eine freie Wiedergabe von ותוכחת מְגֻלָּה שָׁלוֹם, dazu aus V. a das Verbum zu supplizieren wäre. Lagarde, der nach dem Buchstaben übersetzt, gibt μετὰ παῤῥησίας durch קֹמְמִיּוּת wieder, weil LXX letzteres Lev. 26, 13 in Ermanglung eines bessern Ausdrucks in dieser Weise ausdrückt, doch vergisst er dabei, dass קממיות an jener Stelle, wo vom Gegenteil der Haltung eines unter dem Joche gebeugten Volkes die Rede ist, gut passt, aber nicht hier.

11. יכסה heisst nicht birgt, wie man gewöhnlich wiedergibt, sondern füllt — vgl. zu Jes. 11, 9 — und חמס ist Subjekt dazu, während פי das Objekt bildet. Den Mund der Frevler füllt Raub ist so viel wie: sie reden immer nur von Raub, den sie verüben wollen.

12. Für תעורר, das schon wegen seiner defektiven Schreibart verdächtig ist, hat man תְּעָרֶה = legt bloss zu lesen. Dies passt als Gegensatz zu תכסה ungleich besser.

13. Hier ist der Text korrupt. Er las wohl ursprünglich משפתי נבון תֹצאוֹת חיים ושבט לְגֵו חסר לֵב. Dabei hätte man zu חסר לב

aus dem ersten Gliede משפתי und תוצאות zu supplizieren, und so ergäbe sich der Sinn:

Den Lippen des Verständigen entspringt Heil,
aber denen des Unverständigen eine Geissel für seinen Rücken.

Dem Toren bringen seine Reden leicht Schläge ein; sieh 18, 6. Ueber תוצאות in Verbindung mit שבט wäre Jes. 11, 1 יצא חטר zu vergleichen.

14. Mit צפן in der Bedeutung „bergen" ist hier nichts anzufangen. Das Verbum, wie es in diesem Zusammenhang gebraucht ist, ist mit dem arab. ظفن verwandt und heisst, wie dies, zurückhalten, hemmen. Für דעת aber hat man רָעוֹת oder רעה zu lesen. So erhält man für das erste Glied den Sinn: die Weisen steuern dem Uebel oder den Uebeln.

15. מחתה als Gegensatz zu קרית עזו kann nur heissen Blösse, schwache Seite, wo man leicht angegriffen werden kann. Zu dieser Bedeutung des Nomens vgl. Ps. 89, 41, wo demselben מִבְצָר entgegengesetzt ist. Wegen seiner Armut ist der Arme wehrlos und darum Angriffen ausgesetzt, denen er erliegen muss.

16. פעלה ist Lohn, den man sich durch Arbeit verdient; תבואה dagegen bezeichnet die Einkünfte des Reichen, die ihm seine Güter bringen, ohne dass er dafür zu arbeiten braucht. Selbstverständlich sind letztere viel grösser als der Verdienst der Arbeit. חיים wieder ist, wie 27, 27, Bezeichnung für das, was zum Leben nötig ist, und חטאת endlich heisst hier das, was wir Laster nennen. Was unser Spruch danach besagt, ist dies: das Wenige, das sich der Tugendhafte durch seine Arbeit erwirbt, wird für die Lebensbedürfnisse verwendet, der Frevler aber verwendet seine grossen Einkünfte fürs Laster. Bei der Gegenüberstellung von חיים und חטאת mag die Alliteration eine Rolle spielen.

17. Statt אֹרַח ist אֹרֵחַ zu lesen und dieses nicht substantivisch, sondern als Partizip zu fassen. Ferner hat man שֹׁמֵר in שֹׁמֵעַ zu ändern. שמע מוסר ist eine hebräische Verbindung, nicht aber שמר מוסר. Endlich ist auch statt מַתְעֶה zu sprechen מִתְעֶה, nach der Form von מִבְנֶה. Dies Substantiv steht im Acc., der von אֹרֵחַ abhängt. Das Ganze heisst danach:

Wer auf Zurechtweisung hört, geht der Glückseligkeit entgegen,
aber in die Irre geht, wer die Vermahnung in den Wind schlägt.

18. Ueber die Konstruktion des ersten Gliedes sind die Erklärer nicht einig. Nach manchen ist מכסה שנאה, nach andern שפתי שקר Subjekt. Aber in jeder dieser beiden Fassungen, wobei

die fraglichen Worte einen Satz für sich bilden, ist V.a nichtssagend. Dazu kommt noch, dass dabei der Gedanke des zweiten Gliedes nicht der Wahrheit gemäss ist. Denn der Form der Aussage nach kann כסיל nur rein intellektuell, nicht ethisch gefasst werden, während der Verleumder oder Heuchler ein ethischer Tor, das heisst, ein Schurke ist. Tatsächlich ist מכסה שנאה Subjekt und שפתי שקר zweiter Acc. zu מכסה. Denn כסה kann mit doppeltem Acc. konstruiert werden; vgl. Ez. 16, 10 und Mal. 2, 13. מוציא דבה aber ist ein nachträgliches weiteres Subjekt, und הוא כסיל bildet das Prädikat zu beiden Subjekten. Des Ganze bildet also einen einzigen Satz, und dessen Sinn ist: wer durch falsche Rede seinen Hass zu verbergen strebt, zugleich aber, denjenigen, dem gegenüber er dies tut, in bösen Leumund zu bringen sucht, der ist ein Tor. Ein dummer Kerl ist der Betreffende, weil er von dem Gekränkten als der Verbreiter der bösen Gerüchte über ihn leicht ausgefunden wird, und dann macht er sich nur zum Narren, wenn er ihm seinen Hass durch Heuchelei zu verbergen sucht. Die Pointe — denn jeder Weisheitsspruch muss eine Pointe haben, wenn er den Namen verdienen soll — ist, dass der Betreffende bei aller Schlauheit, womit er seinen Hass zu verbergen versteht, sich zuletzt dennoch als dummer Mensch herausstellt. Danach steht freilich unser Vers mit seinem einen Satze allein in diesem Abschnitte, aber das liegt eben in der Beschaffenheit des Gedankens, in dessen Ausdruck sich nur auf Kosten des Sinnes Rhythmus hätte bringen lassen.

19. פשע will hier nicht in religiösem Sinne verstanden sein, denn sonst müsste es in der Parallele צדיק statt משכיל heissen. In Verbindung mit דברים ist פשע so viel wie 12, 13 פשע שפתים. Danach ist der Sinn des Satzes der: bei vielem Reden kann man nicht umhin, sich zu verreden, zu vergaloppieren oder ein Wort fallen zu lassen, das besser ungesprochen bliebe.

21. שפתי צדיק ist hier, wo ihm, im Unterschied von V. 32, im zweiten Gliede nichts entspricht, unmöglich richtig. Man lese dafür שֹׁפְטֵי צֶדֶק und fasse dies im Sinne von „gerechte Machthaber". Dann spreche man בְּחֹסֶר statt בַּחֲסַר und streiche לב, das in LXX nicht zum Ausdruck kommt. Sonach ergibt sich für unsern Spruch der Sinn:

> Gerechte Herrscher versorgen gar Viele,
> doch die Toren sterben vor Hunger.

Der gerechte Herrscher kann keinen Toren, das heisst Halunken, als Beamten gebrauchen.

22. יוסף hat nach der Bemerkung zu Lev. 19, 25 denselben Sinn wie תעשיר; vgl. 13, 11 ירבה und sieh zu Eccl. 1, 16. עם heisst wie. Der Sinn des zweiten Gliedes ist danach: und nicht bereichert eigenes Mühen wie der Segen JHVHs, das heisst, ohne den Segen JHVHs bringt es die Mühe nicht so weit wie mit ihm. In dieser Fassung kommt unser Spruch der Wahrheit näher. Denn dass Mühe und Fleiss neben dem Segen JHVHs gar keine Rolle spielen, ist gegen alle Erfahrung. Die Fassung von עצב im Sinne von Schmerz verdient keine Beachtung.

23. Für כשחוק drückt LXX בשחוק aus, das auch mehrere hebräische Handschriften bieten, doch ist nur die Recepta allein richtig, weil bei letzterem כסיל Subjekt zu עשות sein müsste, was aber nicht der Fall ist, denn das Subjekt dieses Inf. ist unbestimmt; sieh zu 21, 15. Für וחכמה dagegen hat man וְחֵמָה zu lesen. Der Tor sieht der Schandtat, die irgend jemand verübt, wie einem Sporte zu, aber in dem Vernünftigen erregt ein solcher Anblick moralische Entrüstung, wörtlich für ihn ist sie ein Gegenstand des Grimmes. Ueber diese Bedeutung von חמה, die wohl zu beachten ist, vgl. V. 24 מגורה Gegenstand der Furcht.

24. Das Subjekt zu יתן ist aus dem vorherg. רשע zu entnehmen. Indem der Frevler das erlebt, was er befürchtet hat, erfüllt er den Wunsch des Frommen, der ihm eben dies gewünscht.

25. Statt וְאֵין ist zweifellos וָאָיִן zu vokalisieren. Dann ist der Sinn des Satzes der: wie der Sturm vorüberbraust und ist nicht mehr, so der Frevler. Der Sturm ist ein Uebel in der Natur, und der Frevler ist ein Uebel in der menschlichen Gesellschaft; aber ein Trost ist, dass beide nur eine kurze Weile herrschen. Bei der Recepta entbehrt unser Spruch jede Pointe und enthält noch dazu eine Unwahrheit, denn vom Sturm leiden auch die Frommen, nicht nur die Frevler.

26. Der Plural in שלחיו ist wie bei אֲדֹנָיו, denn man sendet nur den als Boten, dem man gebietet.

27. Dieser Spruch hat keine religiöse Bedeutung. Denn bei יראת יהוה kommt hier nur die Mässigkeit im Genusse in Betracht, deren sich die Frommen befleissen, und der sie lange Lebensdauer verdanken. Die Frevler dagegen verkürzen ihre Tage, indem sie dem Laster fröhnen und ein ausschweifendes Leben führen; vgl. zu V. 16 und zu 16, 31. Auch verüben Frevler Gewalttätigkeiten,

und da passiert es manchmal, dass sie auf kräftigen Widerstand stossen und dabei ums Leben kommen.

28. שמחה bezeichnet hier speziell die Freude über die erfüllte Hoffnung; sieh zu Jes. 65, 13.

29. Für לתם spricht man besser mit den alten Versionen לָתָּם, und דרך יהוה bezeichnet hier nicht den Weg, den zu gehen JHVH seinen Verehrern vorschreibt, sondern JHVHs eigene Art und Weise, gegen die Menschen zu verfahren. Ueber מחתה sieh zu V. 15.

30. Wie der Text uns vorliegt, bildet das zweite Versglied keinen rechten Gegensatz zum ersten. Lies daher יִכּוֹנוּ בָאָרֶץ statt ישכנו ארץ und vgl. 12, 3.

31. Diesen Spruch hat wohl schon der Sammler oder Redaktor selbst missverstanden, sonst würde er ihn nicht in dieser Gruppe gebracht haben*), mit der er nichts gemein hat. Denn hier will צדיק in juristischem Sinne gefasst sein. Demgemäss sind פה und לשון von der Aussage vor Gericht und חכמה von dem geschickten Kreuzverhör zu verstehen. Für חכמה hat man aber בחכמה zu lesen; ב ist durch Haplographie verloren gegangen. Die wahrheitsgemässe Aussage gewinnt an Kraft durch ein geschicktes Kreuzverhör, während die erlogene Aussage durch ein solches völlig entkräftet wird. In der üblichen Fassung hat Kal von נוב hier transitive Bedeutung, was aber undenkbar ist; auch leuchtet nicht ein, wie der Mund des Frommen Weisheit spriessen lässt, von der vermissten Pointe abgesehen. Die Bedeutung, die Niph. von כרת in unserer Fassung hat, ergibt sich leicht aus dem Grundbegriff dieses Verbums.

32. ידעון ist hier unmöglich richtig überliefert, denn den Lippen kann weder Wissen noch Bedachtsein, in welchem letzterem Sinne man den Ausdruck neuerdings fasst, zugeschrieben werden. Auch kann ידע überhaupt die Bedeutung bedacht sein nicht haben. LXX drückt dafür ירעפון aus, was aber zu תהפכות als weiterem Objekt nicht passt. Man lese dafür יַבִּיעוּן. Oben zu 1, 23 ist dargetan worden, dass dieses Hiph. kunstloses Reden ausdrückt. Hier tritt an Stelle des Begriffs „kunstlos“ der verwandte Begriff „unberechnet“, „unbewusst“. Der Gerechte spricht wohlwollend, der Frevler aber hinterlistig, heimtückisch; beide reden jedoch unbe-

---

*) Sieh die Fussnote zu 1, 8. Nach dem dort Gesagteu ist das Arrangieren einzelner verwandter Sprüche in Gruppen das Werk des Sammlers oder Redaktors.

wusst, weil jedem von ihnen seine Art zu reden Natur ist. Delitzsch fasst das zweite Glied als selbständigen Nominalsatz, weil es als solcher stärker und dichterischer sei. Mir aber will dies nicht einleuchten.

XI.

1. Verwandt diesem Spruche ist nur 20, 23, nicht auch 16, 11, wie an letzterer Stelle gezeigt werden soll. Falsches Gewicht ist gesetzlich verboten; vgl. Lev. 19, 36 und Deut. 25, 15. Aber bevor der Kanonisierung des Pentateuchs konnte der göttliche Ursprung des diesbezüglichen Gesetzes bezweifelt werden. Darum wird dasselbe, gegen welches man sich, wie es scheint, oft verging, in diesen beiden Sprüchen speziell auf JHVH zurückgeführt.

2. קלון heisst niemals Schande, sondern bezeichnet stets den Zustand eines Menschen in niederer Stellung. Hier aber ist das Substantiv nicht absolut, sondern subjektiv zu verstehen und ohne direkte Beziehung zu זדון, denn der Sinn ist: wo der Uebermütige erscheint, da zeigt sich seine Geringschätzung a n d e r e r; mit andern Worten: Uebermut gibt sich kund durch Geringschätzung anderer. Aehnlich ist auch der zweite Halbvers, in dem man תָּבֹא aus dem Verbum des ersten zu supplizieren hat, zu verstehen, nur dass hier die Beziehung von חכמה zu צנועים eine direkte ist, sodass der Satz heisst: mit den Bescheidenen kommt Weisheit, d. i., Bescheidenheit charakterisiert die Weisen.

3. סלף kann nur den Fall, den Sturz bezeichnen, nicht aber die ethische Verkehrtheit; sieh zu 15, 4. Das Keri ישדם für ושדם des Kethib ist eine armselige Korrektur. Man hat dafür, wie der Parallelismus fordert, בָּגְדָם, Inf. von בגד + Suff., zu lesen. בֹּגְדִים bezeichnet in den Sprüchen Frevler in allgemeinem Sinne. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses der: aber der Sturz der Frevler ist ihr Frevel.

5. תישר ist in physischem Sinne zu verstehen, sodass תישר דרכו heisst, sie macht seinen Weg frei von jeder Gefahr; vgl. Esra 8, 21 דרך ישרה.

6. Für ובהות drücken die alten Versionen richtig וּבְשַׁחְתָם aus, nicht וּבְהַוָּתָם, wie andere vermuten, denn LXX hat hier ἀπώλεια, wodurch sie nirgends הַוָּה wiedergibt. Gier kann הוה, wie schon oben bemerkt, nicht heissen.

7. Dass unter תקוה hier nicht die Hoffnung des toten Frevlers selbst verstanden sein will, muss jedem einleuchten, der unbefangen genug ist, um einzugestehen, dass vom Standpunkt unseres Buches auch die Hoffnung der Frommen bei ihrem Tode zu Ende ist. Gemeint ist die Hoffnung, die andere auf den Frevler bei dessen Lebzeiten setzten. Denn der רשע ist in der Regel mächtig, hat grossen Einfluss und darum auch viele Anhänger, denen zuweilen die Früchte seiner Freveltaten zugute kommen. Zwei Handschriften bei Kenn. bieten aber hier bloss אדם ohne רשע, was mir das Richtige scheint. Danach wäre der Sinn derselbe, nur allgemeiner und umfassender; vgl. Ps. 146, 3f., wo ganz dasselbe von dem Menschen überhaupt gesagt ist. Im zweiten Halbvers steigert sich der Gedanke. Denn אונים, wofür man vielleicht besser אונו liest, bezeichnet die Kinder des Verstorbenen; vgl. Raši, der aber keine Emendation vornimmt, wie Grätz zu meinen scheint, und sieh zu Hi. 20, 10. Auch mit der Hoffnung, welche die Kinder des Verstorbenen bei dessen Lebzeiten auf ihn setzten, ist es bei dessen Absterben aus.

8. צדיק und רשע haben hier beide keine ethische Bedeutung. Ersteres bezeichnet jemanden, zu dessen Gunsten ein Prozess entschieden worden ist, und רשע seinen Gegner vor Gericht. Danach heisst unser Spruch: wenn sich derjenige, der den Prozess gewonnen, aus der Patsche gezogen, dann kommt sein Gegner an dessen Stelle. Dies ist entweder so zu verstehen, dass der Spiess umgekehrt und der Gegner nach Verlust des Prozesses wegen falscher Klage und Meineid prozessiert wird, oder aber es ist dabei einfach an die missliche Lage zu denken, in welche der Verlust eines womöglich jahrelangen und mit vielen Kosten verbundenen Prozesses versetzt. Denn das Prozessieren war zur Zeit schon langwierig und kostspielig; sieh zu 13, 23.

9. Auch hier ist von Streitenden vor Gericht die Rede, und דעת, das im st. absol. steht, ist ungefähr in der zu 10, 31 für חכמה angenommenen Bedeutung zu verstehen. Durch seine Aussage sucht der Ruchlose seinen Gegner vor Gericht zu verderben, aber die im Rechte sind, werden durch geschickte juristische Verteidigung entlastet. Dass רֵעַ einen Gegner vor Gericht bezeichnen kann, zeigt 18, 17.

11. Der uns vorliegende Text dieses Verses drückt einen Gedanken aus, wie ihn ein auf praktische Erfahrung gegründeter Weisheitsspruch nicht enthalten kann. Nur ein Schwärmer oder

ein Theologe kann sich eine Stadt oder richtiger einen Staat — denn letztern scheint קריה hier zu bezeichnen — durch den Segen der Frommen aufgeblüht und durch den Mund der Frevler zerstört denken; diese Sprüche aber sind frei von aller Schwärmerei und Frömmelei. Ewalds Erklärung, wonach ברכה hier das friedliche, Friede und Liebe wollende und fördernde Segenswort bezeichnet, das mit dem friedlichen Sinne selbst gleichbedeutend ist, mag den Theologen befriedigen, dem Philologen aber genügt sie keineswegs. Der Text ist an dieser Stelle nicht in Ordnung. Für בברכת hat man בְּרְבוֹת zu lesen und וּבִפְרֹחַ statt ובפי. Sonach erhält man den Sinn:

> Wo die Biedern die Macht haben, steht der Staat hoch,
> aber wenn die Frevler blühen, geht er zu Grunde.

Ueber רבה sieh 29, 2 und über פרח Ps. 72, 7.

12. Ueber רעהו sieh zu V. 9. Auch hier bezeichnet dieser Ausdruck nicht den Mitmenschen schlechtweg, sondern einen Gegner, mit dem man sich in irgendeinem Kampfe misst, und יחריש ist im Sinne von „planen“ und „überlegen“ zu verstehen. Demgemäss besagt unser Spruch dies: wer seinen Gegner unterschätzt, ist ein Tor; der Vernünftige aber sinnt nach, das heisst, er schätzt des Gegners Kraft nach ihrem Werte, sinnt aber auf Mittel und Wege, wie er ihn dennoch überwinde. Ueber בוז vom Geringschätzen des Gegners vgl. 1 Sam. 17, 42 den Gebrauch des sinnverwandten בזה.

13. Dem סוד gegenübergestellt, bezeichnet דבר nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz etwas, das kein Geheimnis ist. Während der Neuigkeitskrämer jedes Geheimnis, auf das er kommt, verrät, behält der Zuverlässige jede Mitteilung für sich, selbst wenn ihm die Sache nicht als Geheimnis anvertraut wurde.

15. רע fassen manche Ausleger hier als ein absolut gesetztes Adjektiv, das den Verbalbegriff verstärke. Man vergleicht dazu 30, 24 חכמים מחכמים, doch passt dieser Vergleich herzlich schlecht. Es ist statt dessen mit andern רֹעַ zu vokalisieren. Ueber den nachdrücklichen Gebrauch des Inf. Kal mit dem Imperf. Niph. vgl. Ex. 19, 13. Hi. 6, 2 und sieh besonders zu Micha 4, 9. תקעים ist rein Partizip und hat konkrete Bedeutung. Die תקעים hassen ist offenbar so viel wie ihre Handlung missbilligen und darum zu ihnen nicht gehören; vgl. das zu 18, 21 über אהביה Gesagte. Diese Bedeutung von שׂנא ist wohl zu beachten.

16. Dass כבוד neben עשר oder ihm gegenübergestellt nicht Ehre, sondern Pracht bezeichnet, ist bereits früher mehrmals bemerkt worden. Daran allein scheitern schon sämtliche bisher gegebenen Erklärungen zu dieser Stelle, denn danach charakterisiert כבוד die אשת חן als ein Weib, das nicht zu den besten ihres Geschlechts gehört. Dazu kommt aber noch, dass letzterem Ausdruck in der Parallele עריצים entspricht. Denn עריץ kommt im A. T. überall nur in üblem Sinne vor; vgl. zu Jer. 20, 11. Wenn man dies in Erwägung zieht, muss man unter אשת חן ein Weib verstehen, das von seinen Reizen lebt. Ueber diesen üblen Beigeschmack von חן vgl. Nah. 3, 4. Ein solches Weib kann zu bedeutender Pracht an Schmucksachen und dergleichen kommen; bares Geld oder sonstiges Eigentum, das Einkünfte bringt, besitzt ein solches Frauenzimmer nicht. Aber auch der Prachtbesitz eines solchen Weibes überdauert in der Regel ihre Reize nicht. In ähnlicher Weise können gewalttätige Menschen zu Reichtum kommen, aber dieser dauert nur so lange als sie jung und stark sind. Mit ihren Zähnen verlieren sie all ihren Besitz. Auch in einem andern Punkte gleicht der gewalttätige Mensch dem buhlerischen Weibe. Beide erwerben leicht und sind daher zur Verschwendung des Erworbenen geneigt, ohne auf die Zukunft bedacht zu sein, sodass sie, wenn sie alt geworden sind, nichts haben. Demgemäss ist der Sinn unseres Spruches wie folgt:

> Wie ein verführerisches Weib im Besitz ihrer Prachtsachen,
> so die Gewalttätigen im Besitz ihres Reichtums.

Ueber Waw adaequationis oder comparationis vgl. besonders 25, 25.

17. Wie im zweiten Gliede עכר שארו Subjekt ist, so ist es auch גמל נפשו im ersten. Wer an sich selbst nicht spart sondern sich gütlich tut, ist auch gegen andere liberal. Der Geizhals dagegen, der sich selbst das Nötige versagt, ist auch gegen andere bis zur Grausamkeit missgünstig. Ueber עכר sieh zu Gen. 34, 30.

18. Sprich das Anfangswort רֶשַׁע und fasse שקר im Sinne von Schein. Letzterem entgegengesetzt ist אמת = Wirklichkeit. Aber auch im zweiten Versglied ist וְזֶרַע statt וְזֹרֵעַ zu sprechen. זרע, dem פעלה in der Parallele entspricht, ist = Ertrag; vgl. besonders Hi. 39, 12, Der Frevel bringt nur scheinbaren, nichtigen Lohn, aber der Ertrag der Tugend ist wirklicher Lohn.

19. Mit כן ist hier nichts anzufangen. Man hat statt dessen תֹּכֶן zu lesen, da Tau wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen ist. Letzteres, das sonst Mass bedeutet, ist hier = Aequivalent.

Danach heisst der Satz: die Tugend ist so viel wie Leben, d. i., sie sichert Leben. Aber auch der Text des zweiten Gliedes ist schwerlich richtig überliefert, weil man nach dem Parallelismus statt eines persönlichen Subjekts ein sachliches erwarten muss. Aus diesem Grunde vermute ich, dass man וּמְרַדֵּף für ומרדף zu vokalisieren hat. מְרַדֵּף würde das Verfolgen bezeichnen; sieh zu 15, 9. Am Schlusse ist למותו nach den Versionen in לַמָּוֶת zu ändern und davor תכן aus dem Vorherg. zu supplizieren. Wie die Tugend so viel ist wie Leben, bringt Frevel sichern Tod.

21. Was יד ליד heisst, lässt sich nicht sagen, obgleich der Ausdruck 16, 5 sich wieder findet. Die Ermittlung der Bedeutung wird durch die Wiederholung nicht ermöglicht, weil der Ausdruck an beiden Stellen in derselben Verbindung vorkommt. Dass יד ליד heisst „Hand darauf!“ wie man seit Ewald allgemein übersetzt, glaube ich nicht.

23. טוב ist hier = was lebenden Wesen frommt, das zum Leben Nötige; vgl. Ps. 104, 28. Ihm entgegengesetzt ist עברה und heisst Uebermass. Die Tugendhaften wünschen sich nur das Allernötigste, die Frevler aber erwarten alles in Uebermass; sieh zu 13, 25.

24. An sich heisst ונוסף nicht und wird reicher, sondern nur und wird reich oder bereichert; vgl. zu 10, 22. Der Nebenbegriff des Komparativs ergibt sich lediglich aus dem Zusammenhang; sieh K. zu Ps. 112, 5.

25. Der Sinn des ersten Gliedes wird klar, wenn man erwägt, dass ברך nicht bloss segnen bedeutet, sondern auch d a n k e n. Danach ergibt der Satz den Gedanken: die dankbare Seele wird mit Wohltaten überhäuft; sieh zu 17, 13. In V. b ist für das sonderbare יורא einfach יֵרָוֶא = יֵרָוֶה zu lesen. Sonach erhält man zu V. a das Seitenstück: wer Wohltaten erweist, dem werden auch Wohltaten erwiesen.

27. Wie unter טוב hier nur das Gute der Mitmenschen verstanden werden kann, so heisst auch רצון deren Wohlwollen. Wer das Wohl seiner Mitmenschen anstrebt, der erwirbt sich ihr Wohlwollen.

28. Für בעשרו ist, wie der Parallelismus fordert, בְּעֹשֶׁק zu lesen und über die Verbindung בוטח בעשק Jes. 30, 12 zu vergleichen. Ferner hat man יפל nach dem Vorgang Ewalds in יִבֹּל zu ändern. Der Parallelismus fordert diese Emendation. Dagegen ist am Texte des zweiten Versgliedes nichts zu ändern. Ewald,

der וּמַעְלָה für וכעלה liest und so den Gedanken „aber immer höher blühen die Gerechten auf“ zu erhalten glaubt, vergisst, dass „hoch aufblühen“ keine hebräische Sprechweise ist, und dass „immer höher“ nur durch מעלה מעלה ausgedrückt werden könnte; vgl. Deut. 28, 43.

29. עכר ביתו ist = wer seine Familie darben lässt. Selbstverständlich darbt ein solcher selber mit und so erbt er Wind, das heisst, er hat nichts vom Leben. Danach schliesst sich das zweite Glied leicht und naturgemäss an, denn dessen Sinn ist: und er — der Vorgenannte — plagt sich törichter Weise wie ein Sklave nur für andere, die, weiser als er, das Leben geniessen werden. Diese andern sind natürlich die Erben. Dies ergibt sich aus ביתו in V. a. Teils deshalb, teils um zu sagen, dass die Erben nach dem Antritt der Erbschaft umso mehr das Leben geniessen werden, als sie bei Lebzeiten des Erblassers darben mussten, heisst es hier ביתו, nicht שארו wie V. 17.

30. פרי צדיק ist keine hebräische Verbindung. Der Begriff, dessen Ausdruck die Erklärer in dieser Verbindung erblicken, könnte hebräisch nur durch פרי מעללי צדיק ausgedrückt werden; vgl. Jes. 3, 10. Für צדיק ist nach LXX צֶדֶק zu lesen. Aber auch חכם, das in diesen Zusammenhang noch weniger passt, hat man ebenfalls nach LXX in חָמָס zu ändern; vgl. Frankenberg. Das in Gerechtigkeit Erworbene ist für den Erwerber ein Lebensbaum, das heisst, es macht ihn glücklich oder, worauf es hier mehr ankommt, es macht niemanden unglücklich; die Gewalttätigkeit aber fordert unter Umständen Menschenleben zum Opfer. Herzen gewinnen kann לקח נפשות nie und nimmer heissen. Selbst לקח לב פ׳ heisst nicht das Herz jemandes gewinnen, sondern nur ihm den Verstand rauben; vgl. Hos. 4, 11. Aus חמס konnte leicht חכם entstehen, nachdem ס irrtümlich ausgefallen, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde.

31. Hier scheitert die traditionelle Fassung schon an אַף כי, welche konjunktionale Verbindung das Folgende als Schluss a majore darstellt, den es aber, wenn יְשֻׁלָּם im Sinne von „belohnt werden“ verstanden wird, hier nicht gibt. Denn dieselbe Gerechtigkeit fordert, dass der Fromme und der Frevler jeder nach Verdienst belohnt werden.*) Ausserdem ist ja בארץ im ersten Gliede danach

*) Noch weniger gibt es hier einen Schluss a majore nach der spätern Ansicht, dass Gott im Belohnen des Guten weiter geht als im Bestrafen des Bösen; vgl. Tosifta Sota 4, 1 מדה טובה מְרֻבָּה על מדת פורענות.

vollends überflüssig, da es nach diesen Sprüchen, wie nach dem Alten Testament überhaupt, eine andere Belohnung als die auf Erden nicht gibt. יְשֻׁלָּם, wofür man vielleicht besser יִשָּׁלֵם spricht — vgl. Jes. 60, 20 — ist = hat sein Ende, nimmt ein Ende, und צדיק בארץ heisst der Frömmste der Welt. Sonach ergibt sich hier der Schluss a majore:

Hat doch der Frömmste der Welt sein Ende,
um wie viel mehr der Frevler und der Sünder!

Der Trost, den unser Spruch gibt, ist dem von 10, 25 ähnlich; sieh zu jener Stelle. Ueber den Gebrauch von בארץ zur Steigerung des Begriffs des damit verbundenen Adjektivs auf den höchsten Grad sieh zu Gen. 7, 1. Hier sei darüber noch hinzugefügt, dass später der Ausdruck שֶׁבָּעוֹלָם ganz so gebraucht wird; vgl. Nidda 52b als Anrede שוטה שבעולם = du grösster Tor der Welt!

XII.

1. Es ist unwesentlich, ob man אהב מוסר oder אהב דעת als Subjekt fasst. Ebenso kann im zweiten Versglied אהב תוכחת Subjekt oder Prädikat sein.

2. טוב ist hier nicht in allgemeinem ethischem Sinne zu verstehen. Es gab unter den Juden zur Zeit dieser Sprüche eine besondere Klasse frommer Leute, die man טובים nannte; vgl. Megilla 4, 9 und besonders Aboda sara 18a, an welcher letzterer Stelle טובים neben חסידים vorkommt. Die טובים bildeten, wie aus mehrern Sprüchen hervorgeht, keine religiöse Sekte, noch waren sie organisiert. Sie waren einfach einzelne fromme Leute, die ein beschauliches Leben führten und sich um die Dinge dieser Welt nicht kümmerten. Da sie nicht arbeiteten, mussten sie natürlich von der Gemeinde unterhalten werden. Einen solchen frommen Mann bezeichnet טוב hier, während der Gute oder Fromme im allgemeinen Sinne 14, 14 איש טוב heisst. Ueber טוב als Bezeichnung für einen Frommen dieser Art vgl. syr. ܛܘܒܢܐ Mönch, wie auch „guter Jüd", womit die polnischen und russischen Juden ihre chassidäischen Heiligen bezeichnen. רצון heisst hier nicht Huld oder Gnade, sondern das, was man sich als fürs Leben Nötiges wünscht. Ueber diese Bedeutung vgl. Ps. 145, 16, wo dieser Ausdruck mit Bezug auf כל חי, also auch mit Bezug auf den geringsten Wurm, der für JHVH und seine Huld keinen Sinn hat, gebraucht ist, und sieh Midrasch rabba zu Ex. Par. 25, wo es zur Erklärung der genannten Psalmstelle heisst שהוא נותן לכל אחד ואחד רצונו מה שהוא מבקש. Im

zweiten Gliede ist איש מזמות so viel wie Ps. 37, 7 איש עשה מזמות und bezeichnet das, was man im Englischen nennt „a man who lives on his wits“, zu deutsch Schwindler, Bauernfänger. ירשיע endlich, das nicht JHVH, sondern איש מזמות zum Subjekt hat, ist vom Treiben zu verstehen, wodurch der Schwindler für sich רצון erlangt. Demgemäss ist der Sinn des Ganzen wie folgt:

Der Heilige erhält, was er fürs Leben braucht, von JHVH,
und der Bauernfänger erschwindelt es sich.

Der Volkswitz betrachtet hier die beiden diametralisch entgegengesetzten Charaktere von dem einzig möglichen gemeinsamen Gesichtspunkt aus, und der ist, dass sie beide für ihren Lebensunterhalt nicht arbeiten, indem der Fromme von seiner Frömmigkeit und der Schwindler von seinen Schwindeleien lebt. In gleicher Weise werden die Schnorrer unter den modernen Juden wohl reichlich unterstützt, aber auch zum Gegenstand von allerlei Witzen gemacht. — In obiger Uebersetzung ist טוב nur in Ermanglung eines bessern Ausdrucks durch „Heiliger“ wiedergegeben. Aehnlichen Inhalts sind V. 14. 13, 2. 22; sieh zu jenen Stellen.

3. Hier und in ähnlichen Sprüchen spricht sich lediglich der feste Glaube an den Sieg der Gerechtigkeit aus, ohne dass man dabei an direktes Eingreifen JHVHs zu denken hat.

4. Die אשת חיל ist ihrem Gatten eine Krone, die מבישה aber ihm Wurmfrass in den Knochen. Schöner und kürzer könnte der Gedanke nicht ausgedrückt werden. Dem glücklichen Gatten der wackern Frau sieht man sein Eheglück an; dem Unglücklichen, der mit dem nichtsnutzen Weibe gepaart ist, sitzt die unselige Verbindung gleichsam wie ein verzehrendes Uebel in den Gliedern, das heisst, er trägt sein Unglück im Herzen, wo er es aus Scham vor der Welt zu verbergen sucht.

6. Das Verbum ארב wird sonst im A. T. und auch im Talmud. stets nur mit על oder ל des Objekts konstruiert, niemals mit dem Acc. Aus diesem Grunde kann hier ארב דם nicht richtig überliefert sein. LXX, die den fraglichen Ausdruck durch δόλιοι wiedergibt, las dafür אֹרְבִים, und das scheint mir das Ursprüngliche zu sein. Noch besser liest man vielleicht מֵאֲרָבִים, da das anlautende Mem wegen des Vorhergehenden leicht wegfallen konnte. Gemeint sind listig geplante falsche Klagen vor Gericht. Im zweiten Gliede ist von der Erwiderung der Redlichen auf die falschen Klagen die Rede. Diese Erwiderung, die den Stempel der Wahrheit trägt, entkräftet die Klage und rettet die Verklagten.

7. Zu הפך in dem hier erforderlichen Sinne kann nach einer frühern Bemerkung nur JHVH als Subjekt gedacht werden. Das zweite Glied hängt vom ersten in der Weise ab, dass darin der Bestand des Hauses der Gerechten als Folge des Umsturzes der Frevler dargestellt wird. Die Konstruktion ist ungefähr wie Am. 9, 1 und Sach. 13, 7; sieh zu jenen Stellen.

Wenn die Frevler gestürzt worden, dass sie nicht mehr sind,
dann hat das Haus der Gerechten Bestand.

Bei der sonst üblichen Fassung vermisst man hier die Pointe, ohne welche, wie bereits gesagt, kein Spruch den Namen verdient. בית fasst man hier jedoch besser im Sinne von „Gemeinschaft", „Gemeinde". Bei dieser Fassung wären Ausdrücke wie בית הלל = Hillel'sche Schule und dergleichen in der Mischna zu vergleichen.

8. Die Vokalisierung des Verbums im ersten Versgliede zeigt, dass die Massora diesen Spruch total missverstanden hat. Man spreche יְהַלֵּל und fasse dies im Sinne von „bewundern"; vgl. die Schlussbemerkung zu 2 Sam. 14, 25. Danach ergibt sich für das Ganze der Sinn:

Nach seinem Verstande bewundert der Mensch,
und wer seinem Verstande Gewalt antut, ist verachtenswert.

Mit andern Worten, der Verstand eines Menschen zeigt sich an der Beschaffenheit dessen, was in ihm Bewunderung erregt, und wer aus Parteilichkeit, Schmeichelei oder ähnlichem Grunde gegen seinen Verstand Bewunderung ausspricht, verdient Verachtung. Zu dieser Fassung wird man gezwungen, weil נעוה als Niph. nur von dem absichtlich verdrehten Verstande, nicht aber von einem angeborenen Defekt desselben verstanden werden kann, abgesehen davon, dass niemand für einen ihm angeborenen Fehler gerechter Weise verachtet werden kann.

9. Hier folge ich mit manchen der Neuern LXX und Syr., jedoch ohne עֶבֶד in עֹבֵד zu ändern. נקלה und מתכבד sind beide reflexiv zu verstehen. Danach ergibt sich der Sinn: besser daran ist derjenige, der sich herablässt und sich selbst Diener ist, das heisst, der sich herablässt, sein eigener Diener zu sein, als wer sich dafür zu anständig dünkt und brotlos ist. Keiner der beiden hat einen Diener. Der eine tut selber die Arbeit, die sonst von einem Diener getan wird, der andere aber hält dies für unwürdig seines Standes und hungert lieber. Unser Spruch erklärt, dass ersterer besser daran ist. עֶבֶד halte ich für unrichtig, weil das

Verbum wohl mit ל statt des Acc. vorkommt, aber in einem andern Sinne, denn bei dieser Konstruktion bedeutet dasselbe politisch untertan sein oder eine Gottheit verehren, aber nicht für jemanden arbeiten oder dessen Diener sein; vgl. Ri. 2, 13 und 1 Sam. 4, 9.

10. Im ersten Gliede liegt nicht eine μείωσις vor, sodass der Sinn wäre, der Gerechte behandelt selbst das Tier liebevoll, um wie viel mehr menschliche Wesen. Wäre dies der Sinn, so würde es בהמה statt בהמתו heissen. Das Suff. an diesem Nomen zeigt, dass es sich hier um die Versorgung des eigenen Tieres handelt. Wenn aber dem so ist, muss auch Vb. nicht in allgemeinem Sinne verstanden werden, sondern mit Bezug auf die Behandlung seiner Haustiere. Der Sinn ist danach: der Gerechte behandelt seine Tiere wie es ihre Bedürfnisse erfordern, dagegen artet die besondere Aufmerksamkeit, die der Böse seinen Tieren zeigt, in Grausamkeit aus. Man denke z. B. an die Quälerei im Stopfen der Gänse und im Mästen des Viehs, bis die Tiere sich nicht mehr bewegen oder auf den Füssen halten können. Bei der üblichen Fassung sind die Erklärer gezwungen, anzunehmen, dass רחמים hier so viel ist wie viscera, was seine ursprüngliche Bedeutung sei. Mir will dies jedoch nicht einleuchten. Dagegen kann die einem Tiere bei dessen Fütterung erwiesene besondere Aufmerksamkeit sehr gut durch einen Ausdruck, der sonst Barmherzigkeit heisst, bezeichnet werden.

11. מרדף ריקים ist = wer nichtigen Dingen nachgeht. Ueber den Pl. masc. beim neutrischen Gebrauch des Adjektivs vgl. K. zu Ps. 19, 14. Am Schluss ist לב in לֶחֶם zu ändern und 28, 19 zu vergleichen.

12. Alle Versuche, hier einen auch nur halbwegs vernünftigen, wenn auch noch so gezwungenen Sinn herauszubekommen, müssen scheitern. Der Text ist total korrupt, und das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln.

13. Für מוקש ist נוֹקֵשׁ zu lesen, was auch andere schon vermutet haben. Diese Emendation ist nötig, weil das Imperf. consec. ויצא an einen Nominalsatz sich nicht anschliessen kann. פשע שפתים bezeichnet das, was wir „Sich verreden" nennen; sieh zu 10, 19. Für רע hat man רָשָׁע zu lesen und dieses sowohl als auch צדיק in juristischem Sinne zu fassen. In einem Streite vor Gericht, lässt derjenige, der im Unrecht ist, beim Kreuzverhör unbedacht ein Wort fallen, das seiner vorigen Aussage widerspricht. Dieser Widerspruch ist sein Verderben, während er dem Gegner zum Heile gereicht; sieh zu 11, 8.

14. Dem massoretischen Text ist hier im ersten Gliede kein Sinn abzugewinnen, da nacktes איש einen Menschen, dem der Mund gute Früchte bringt, nicht bezeichnen kann. Die Erklärer helfen sich mit der Annahme, dass hier der Fall vorausgesetzt wird, der Mann habe guten Samen gesät; allein dieser Punkt ist für den Sinn des Satzes viel zu wichtig, um nicht ausdrücklich bemerkt zu werden. Ausserdem passt dieser Gedanke zur Parallele nicht. Aus diesen Gründen hat man פי, dem folgenden ידי entsprechend, in כַּפֵּי zu ändern. טוב aber ist Subjekt des Verbums und in dem zu V. 2 angegebenen Sinne zu verstehen. איש und אדם bezeichnen beide Menschen, die nicht טוב sind, oder schlechtweg andere Menschen, und לו bezieht sich auf טוב. Demgemäss ist der Sinn unseres Spruches der:

> Von der Arbeit eines andern wird der Heilige satt,
> und was die Leute schaffen, kommt, wie es sich gebührt, ihm zugute.

Ueber איש und אדם sieh zu Lev. 7, 8 und über ישוב zu Lev. 26, 26. Das Uebrige ergibt sich aus der Bemerkung zu V. 2.

16. ביום fasst man gewöhnlich im Sinne von „gar bald“, doch abgesehen davon, dass der Ausdruck das nicht heissen kann, zeigt die Parallele, dass es sich hier lediglich um Kundgeben oder nicht Kundgeben handelt, nicht aber um das Früher oder Später der Kundgebung. Für ביום lese man בָּרַבִּים — öffentlich, eigentlich unter vielen, das heisst, vor aller Welt. Aber auch statt יִוָּדַע spricht man besser יוֹדַע.

17. Das massoretische יָפִיחַ, Imperf. von פוח, ist hier besser als יָפֵחַ, wie andere lesen wollen. יפיח אמונה ist Prädikat und יגיד צדק Subjekt; vgl. zu 16, 29, denn die dritte Person des Verbums ist, wie zu Gen. 21, 3 dargetan wurde, ein Substantiv. Speziell über den substantivischen Gebrauch der dritten Person des Imperf. sieh zu Eccl. 1, 18. אמונה aber heisst hier nicht Wahrheit, sondern das, was sich bewährt. Demgemäss bezeichnet das ihm entgegengesetzte מרמה nicht Trug, sondern Enttäuschung. Was der wahrhafte Zeuge aussagt, bewährt sich für den, für welchen er zeugt, aber der falsche Zeuge bereitet einem Manne nur Enttäuschung, weil die Wahrheit sich behauptet. Ueber diesen Gebrauch von מרמה vgl. z. B. Hi. 15, 35, wo dasselbe keinen andern Sinn haben kann. In seiner traditionellen Fassung ist dieser Spruch ein leeres Geschwätz; denn, dass der wahrhafte Zeuge die Wahrheit und der falsche Lügen spricht, dazu braucht man keinen Weisheits-

spruch. Weiter unten werden wir noch mehrern Sprüchen dieses Inhalts begegnen.

18. מדקרות braucht nicht notwendig Pl. von einem מַדְקֵרָה zu sein, sondern kann auch sehr gut von מַדְקֵר kommen, denn die meisten Substantiva masc. mit präformativem Mem bilden den Plural auf ôth, teils ausschliesslich, teils neben îm.

19. Hier haben wir ein Seitenstück zu V. 17. Denn שפת אמת und לשון שקר bezeichnen beide nicht Personen, sondern Aussagen vor Gericht, und der Sinn unseres Spruches ist:

Die wahrheitsgemässe Aussage bewährt sich für immer,
aber die falsche behauptet sich nur einen Augenblick.

Dass ein Weiser den Glauben an den endlichen Sieg der Wahrheit ausspricht, ist sehr natürlich; dagegen geht der Gedanke dieses Spruches, wie ihn die Erklärer gewöhnlich verstehen, gegen alle Erfahrung.

20. Wegen מרמה sieh zu V. 17 und wegen שמחה zu 10, 28. יעץ heisst hier nicht raten, sondern sich vornehmen, etwas beschliessen. Da aber שלום in diesem Zusammenhang nur das Wohl des Nächsten bezeichnen kann, nicht das eigene Wohl, so muss יעצי שלום so viel sein wie: die sich vornehmen, das allgemeine Wohl zu fördern. Diese haben die Freude, ihr Vorhaben durchgeführt zu sehen, während ins Herz derer, die auf Unheil sinnen, Enttäuschung kommt.

21. Pual von אנה heisst hier dem Zusammenhang nach beifallen, und און sowohl als auch רע ist in ethischem Sinne zu fassen.

Der Tugendhafte lässt sich nichts Unrechtes einfallen,
aber die Frevler sind voller Bosheit.

Zu רע in physischer Bedeutung passt מלאו nicht, da das Unglück von aussen her kommt.

23. Dem אולת in der Parallele entgegengesetzt, kann דעת nur heissen Wissenswertes, Vernünftiges, nicht aber Erkenntnis (Kamphausen) oder „das, was er weiss“ (Frankenberg). יקרא ist unmöglich das Ursprüngliche, denn vom Herzen kann nicht gesagt werden, dass es ruft. Ausserdem bildet יקרא keinen rechten Gegensatz zu כסה. Man lese statt dessen יָקִיר oder יָקֵר, Hiph. von קור, resp. קרר. Während der Kluge so manches vernünftige Wort unausgesprochen lässt, sprudelt das Herz des Toren Torheit hervor. Wie oberflächlich und flüchtig LXX ist, zeigt ihre Wiedergabe dieses Verses, woraus zu ersehen ist, dass die Uebersetzer כִּסֵּה

= כִּסֵּא statt כַּסֶּה sprachen, יקרא im Sinne von „begegnen“ fassten und אָלוֹת Flüche für אולת lasen. Und diese Version gibt in der modernen Exegese in den meisten Fällen den Ausschlag!

24. Zu רמיה ist aus dem ersten Versgliede יד als nomen regens zu supplizieren.

25. Es ist für mich unbegreiflich, wie man sich hier mit der traditionellen Erklärung zufrieden geben kann, wonach nicht nur das Femininum דאגה Subjekt ist zu ישחנה, trotz dessen Masculinform, sondern auch das Suff. fem. in diesem sowohl als in ישמחנה auf לב, das ohne Ausnahme männlichen Geschlechts ist, bezogen werden muss. All diese Schwierigkeiten fallen aber weg, wenn man mit Rabbi Ase יְשִׂיחֶנָּה, von שיח, statt יַשחנה spricht, beide Suffixa auf דאגה bezieht und ישמחנה im Sinne von „zum Gegenstand der Freude machen“ fasst; vgl. Joma 75 a. Dann erhält man den Sinn:

> Ist Besorgnis in eines Menschen Herz, so teile er sie mit,
> und freundlicher Zuspruch wird sie in Heiterkeit wandeln.

Die Bedeutung, die Piel von שמח hier hat, ist wohl zu beachten. Vgl. den Gebrauch von Kal. 13, 9.

26. יָתֵר ist Verbaladjektiv von יתר und heisst Gewinn habend. Die Bedeutung ergibt sich leicht aus dem Grundbegriff des Verbums. Mit מרעהו aber ist in diesem Zusammenhang nichts anzufangen, und man hat dafür מֵרָעָתוֹ zu lesen und dieses selbstverständlich in physischem Sinne zu fassen. דרך kann als vox media an sich nur das Ergehen bezeichnen, aber als Gegensatz zu ראה und mit Bezug auf רשעים, die sprichwörtlich im Glücke leben, bezeichnet der Ausdruck das Wohlergehen, den gewünschten Erfolg.

> Der Tugendhafte gewinnt durch sein Unglück,
> aber die Frevler führt ihr Glück irre.

Der Gewinn, den die Frommen aus ihrem Unglück ziehen, erklärt sich so, dass jeder Misserfolg und jedes unglückliche Begebnis von ihnen als göttliche Strafe für begangene Sünden angesehen wird und sie dadurch zur grössern Frömmigkeit geführt werden. Dabei mag auch an materiellen Gewinn zu denken sein, nämlich an die Erfahrung und die Vorsicht, welche jeder Misserfolg den Besonnenen lehrt. Die Gottlosen aber sind vom Glücke trunken. Sie macht jeder Erfolg unbesonnener, waghalsiger, bis sie endlich zu viel wagen und zu Schaden kommen. Diese Wirkung des Glückes kann sehr gut durch „irreführen“ ausgedrückt werden.

27. Das im A. T. sonst nicht vorkommende חרך heisst nach manchen Erklärern braten, nach andern aber aufscheuchen, und letzteres soll so viel sein wie jagen. Aber keine dieder beiden Bedeutungen passt in den Zusammenhang. Auch passen danach die beiden Versglieder zu einander herzlich schlecht. יחרך hat man in יערך zu ändern, und ציד bedeudet hier nicht Wildbret, sondern wie öfter Zehrung, Nahrung schlechtweg. Die grammatische Beziehung von הון ist dieselbe wie die von צידו und das Ganze, etwas freier wiedergegeben, heisst:

Der Faule ist das Salz nicht wert, das er verzehrt,
aber der Fleissige ist wert eine schwere Menge Leute.

Ueber יערך vgl. Hi. 28, 17 und über הון hier weiter unten 30, 15 f. Uebrigens kann הון אדם יקר auch sehr gut so viel sein wie: ein grosses Vermögen an Menschen. Jedenfalls aber ist das Adjektiv nicht mit אדם, sondern mit הון zu verbinden. Ueber die Verbindung הון יקר sieh 1, 13. Vor רמיה mag איש ausgefallen sein oder auch nicht. In letzterem Falle ist das Nomen dem Sinne nach als Masculinum konstruiert. Ganz willkürlich ist Kamphausens Wiedergabe von V. b durch „aber ein köstliches Gut für den Menschen ist Fleissigsein".

28. Dieser Vers bietet keineswegs unüberwindliche Schwierigkeiten, denn durch eine leichte und legitime Emendation ist den Worten ein recht guter Sinn abzugewinnen. Für וְדֶרֶךְ נתיבה ist nämlich וְדֹרֵךְ נְתִיבָהּ zu sprechen, mit Suff., das auf צדקה geht. Einer weitern Aenderung des Textes bedarf es nicht. Nur ist אל מות nicht im Sinne von Unsterblichkeit zu verstehen, denn dieser Begriff ist nicht nur den Sprüchen, sondern dem A. T. überhaupt fremd. חיים und מות sind beide bildlich gebraucht — vgl. zu 4, 4 — und אַל מות = keine Unglückseligkeit; sieh zu 17, 26. Danach heisst das zweite Glied: und wer ihren Pfad verfolgt, für den gibt es keine Unglückseligkeit. Die Breviloquenz ist ungefähr wie 27, 7 b. Andere, die וְדֶרֶךְ belassen, geben es auf, über das, was ursprünglich statt נתיבה gestanden haben mag, eine Vermutung aufzustellen, ändern aber אַל nach den Versionen in אֶל und fassen דרך אל מות im Sinne von „Weg zum Tode", wofür der Ausdruck aber absolut unhebräisch ist, denn das müsste hebräisch durch דֶּרֶךְ מות ohne אֶל ausgedrückt sein.

XIII.

1. Hier ist der Text im ersten Gliede verderbt und der zweite stammt aus anderem Zusammenhang. Jedes der beiden Versglieder hat also seine ursprüngliche Parallele eingebüsst. Bei dem jetzigen Textbestand fasst die Massora unsern Vers offenbar so, dass im ersten Gliede aus dem zweiten das Verbum ohne Negation und zu לץ im zweiten בן aus dem ersten zu supplizieren ist. Danach wäre der Sinn des Ganzen der:

Der weise Sohn achtet auf väterliche Zucht,
der spöttische aber hört auf keinen Verweis.

Eine solche Konstruktion ist mir jedoch im A. T. sonst nicht bekannt. In der modernen Literatur bietet Schiller ein Beispiel davon, indem er sagt:

Den Sklaven, wenn er die Kette bricht,
den freien Menschen fürchte nicht.

Andere lesen אֹהֵב für אב, allein beim Nichtvorhandensein des letztern im Texte ist der Gebrauch von בן unerklärlich; sieh zu 10, 5. Wieder andere fassen מוסר אב im Sinne von „Produkt väterlicher Zucht“, doch kann der Ausdruck das nicht heissen.

2. חמס passt als Gegensatz zu טוב durchaus nicht. LXX fühlte das und konjizierte daher תְּמַם. Allein ממם findet sich sonst nirgends in Verbindung mit נפש. Aus diesem Grunde muss man im ersten Gliede die zu 12, 14 vorgeschlagene Emendation vornehmen und auch איש und טוב in dem dort angegebenen Sinne fassen. In V. b bezeichnet נפש nicht das Verlangen, sondern, wie nicht selten das deutsche „Wunsch“, das Gewünschte, Verlangte; vgl. besonders Ps. 35, 25. בגדים endlich bezeichnet, wie öfter in diesem Buche, Leute, die mit dem Gesetz in Konflikt sind, Verbrecher; vgl. besonders zu 23, 28. Unser zweiter Halbvers ist danach = aber die Verbrecher leben von Raub, wörtlich was die Gier der Verbrecher stillt, ist Raub. Im Ganzen spricht sich derselbe Gedanke aus wie in 12, 2; sieh zu jener Stelle.

4. Was die Massora hier bietet, ist unübersetzbar. Sprich מתאוָּה und fasse עצל als Subjekt dazu, während נפשו gestrichen werden muss. Letzteres ist durch vertikale Dittographie entstanden. ואין bildet einen Umstandssatz; vgl. 14, 6. Hi. 3, 9 und sieh zu Thr. 2, 12.

5. Bei dem uns vorliegenden Texte ist das erste Glied nichtssagend, und das zweite bildet keine rechte Parallele dazu.

Man spreche דֹּבֵר statt דָּבָר. Dann bezeichnet צדיק als Gegensatz zu דֹּבֵר שקר einen der Wahrheit beflissenen Menschen. Nur um ein Haar verschieden ist der Gebrauch dieses Adjektivs Jes. 41, 26, und ganz dieselbe Bedeutung hat im Arabischen صادق. In V. b sind beide Verba transitiv und teilen das Objekt mit יְשַׂנֵא.

Der Lügner hasst den, der die Wahrheit liebt,
und der Gottlose sucht ihn zu verunglimpfen und in Schande zu bringen.

6. תם ist hier in rein physischem Sinne gebraucht und = Sicherheit, eigentlich Gefahrlosigkeit; vgl. Ps. 18, 33 תמים, ebenfalls in Verbindung mit דרך. חטאת aber ist nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu verstehen, sondern bezeichnet den Fehltritt. Während die Tugend über die Sicherheit des Weges wacht, den ihre Beflissenen gehen, macht das Laster jeden Fehlschritt gefährlich. Der Vers fehlt in LXX, doch wohl nur durch irgendein Versehen, denn er ist sonder Zweifel echt.

8. Lies עָשִׁיר als Adjektiv auf איש bezüglich statt עשרו, welches entstand, nachdem Waw aus dem Folgenden dittographiert wurde, und vgl. zu der Verbindung איש עשיר 28, 11. Syntaktisch muss כפר נפש im Objektacc. gedacht werden, der von irgendeinem zu supplizierenden Verbum des Gebens abhängt. Der Spruch hebt in witziger Weise den Vorteil hervor, den der Arme vor dem Reichen hat, denn der Sinn ist:

Der reiche Mann muss ein Lösegeld hergeben,
wo der Arme keine Drohung zu hören bekommt.

Banditen nehmen nur den gefangen, der, wenn ihm mit dem Tode gedroht wird, ein grosses Lösegeld geben kann, während sie den Armen ungeschoren lassen. Der spezielle Fall ist jedoch nur beispielsweise gewählt. Gemeint ist, dass der Reiche im allgemeinen mit seinem Vermögen da schwer bluten muss, wo der Arme mit keinem Worte gekränkt wird.

10. Verbinde רק mit מצה, dann streiche die Präposition von בזדון und fasse letzteres Nomen als Subjekt des Verbums. Ueber מצה sieh zu Jes. 58, 4. Danach ist der Satz = Uebermut führt nur zu Tätlichkeiten. V. b, worin נועצים nach 11, 2 in צנועים zu ändern ist, passt nicht hierher und ist sichtlich ein armseliges Substitut für das verlorene ursprüngliche zweite Glied.

11. An מהבל ist trotz LXX und Symmach., die statt dessen מְבֹהָל zum Ausdruck bringen, nichts zu ändern. הון מהבל, eigentlich ein Vermögen aus nichts, ist ein Vermögen erworben, ohne dass

man dafür ein Aequivalent an ehrlicher Mühe und Arbeit gegeben hat, also ein ererbtes oder erschwindeltes Vermögen. Als Gegensatz dazu bezeichnet קבץ על יד jemanden, der mit seiner Hand, das heisst, durch ehrliches Schaffen, ein Vermögen angesammelt hat; vgl. Ibn Esra. Dass im ersten Gliede vom Vermögen und im zweiten von dessen Besitzer die Rede ist, kann in einer hebräischen Schrift nicht befremden.

Ein Vermögen für nichts schwindet leicht,
wer aber durch Arbeit erwirbt, mehrt das Erworbene.

Der Erbe sowohl als auch der Schwindler gehen mit ihrem Vermögen verschwenderisch um; nicht so wer für seinen Besitz ehrlich gearbeitet hat. Ueber על יד vgl. die häufige Verbindung על ידי, wofür 2 Chr. 26, 11. 13 על יד vorkommt. Die übliche Fassung von על יד im Sinne von „handweis“ setzt voraus, dass יד als Rezeptakel gedacht und daher als Mass gebraucht werden kann, was aber nicht wahr ist. Denn in diesem Sinne wird stets nur כף oder חָפְנַיִם gebraucht, niemals יד. Auch müsste es danach unbedingt על יד יד heissen, um den Begriff des Distributiven auszudrücken.

12. Der Rhythmus fordert, dass das erste Glied einen Nominalsatz bilde, wie es der zweite tut. Aus diesem Grunde vokalisiert man besser מחֶלַת, st. constr. des Substantivs מחֲלָה, statt מחְלָה; doch kann der Satz zur Not auch bei der massoretischen Punktation des fraglichen Wortes als Nominalsatz angesehen werden.

13. Ueber בז als Gegensatz zu ירא vgl. 14, 2 das laut- und sinnverwandte בוזה. Wie מצוה in der Parallele zeigt, heisst דבר nicht Machtwort, sondern Befehl. Gemeint ist der Befehl der Regierung und der Behörden. Für יֵחָבֶל spricht man ungleich besser יְחֻבַּל. Jedenfalls aber bezieht sich לו auf בז, und der Satz ist = ihm kommt Schaden zu. Die Konstruktion ist wie in יְבֻלַּע למלך, 2 Sam. 17, 16. Aber auch das Schlusswort ist nach LXX יִשְׁלָם = er bleibt unbehelligt zu vokalisieren. Die Fassung des massoretischen יְשֻׁלָּם im Sinne von „er wird belohnt“ ist deshalb falsch, weil das aktive Piel dieses Verbums nur mit dem Acc. der Sache und ל der Person konstruiert wird; vgl. zu V. 21. Aus diesem Grunde ist die persönliche Konstruktion bei Pual nicht denkbar.

14. ל in לסור vertritt den Acc. der nähern Beziehung; sieh zu Deut. 27, 25. Danach ist der Sinn des Satzes: wo es gilt, Todesgefahren aus dem Wege zu gehen.

15. Ueber שכל טוב sieh zu 3, 4. בגדים, das, wie bereits früher bemerkt, Leute bezeichnen kann, die sich gegen das Gesetz vergehen — vgl. besonders 23, 28, wo dieser Ausdruck die Parallele zu חתף Raub bildet — ist hier mit Bezug auf die gute Sitte gebraucht. Im zweiten Gliede ist das Verbum aus dem ersten hinzuzudenken, איתן in אֵי־חֵן zu ändern und dieses als Objekt zu fassen. Ueber אי חן vgl. 1 Sam. 4, 21 אי כבוד.

Gutes Benehmen bringt in Gunst,
aber das Verstossen gegen die gute Sitte in Ungunst.

Obige Uebersetzung muss aber nur als Verdeutschung des hebräischen Spruches angesehen werden. Denn im Hebräischen heisst חן nicht Gunst; sieh zu Gen. 6, 8. Genauer wiedergegeben, ist יתן חן = verleiht das, was Gefallen erregt.

16. Das Anfangswort sprechen Syr. und Vulg. כֹּל, fassen dieses als st. absol. und Objekt. Diese Fassung ist ohne Zweifel die richtige, aber danach bildet יפרש אולת keinen passenden Gegensatz. Mir scheint daher, dass יְכַסֶּה für יעשה zu lesen und יְפָרֵשׁ statt יִפְרֹשׂ zu sprechen ist. יכסה bietet auch eine Handschrift bei Kenn. Danach ist der Sinn:

Der Kluge versteht es, alles geschickt zu verkleiden,
aber der Tor spricht die nackte Torheit aus.

Wörtlich heisst יפרש, er spricht deutlich aus. Der Gedanke ist denen in 12, 23 und 15, 2 verwandt, fällt aber mit keinem der beiden zusammen; sieh zu jenen Stellen.

17. מַלְאַךְ רֶשַׁע würde dem ציר אמנים in der Parallele wohl besser entsprechen, doch ist dies kein genügender Grund zur Aenderung. An יִפֹּל aber ist entschieden nichts zu ändern. Was מרפא betrifft, so affiziert das dadurch bezeichnete Wohltun niemals den, von dem es kommt, sondern stets nur eine andere Person, und das muss man bedenken, wenn man diesen Spruch richtig verstehen will. Denn dessen Sinn ist:

Der frevelhafte Bote stürzt selber ins Unglück,
und der biedere Bote nützt nur einem andern.

Dieser Spruch, der das Handeln im Auftrag eines andern als ein schlechtes Geschäft darstellt, geht, wie es scheint, aus von gewissen alten Grundsätzen über die Verantwortlichkeit eines Auftraggebers, die sich im Talmud erhalten haben. Im allgemeinen gilt da der Grundsatz שלוחו של אדם כמותו, das heisst, was im Auftrag eines Menschen getan wird, ist wie wenn er selber es getan. Dieser allgemeine Grundsatz wird aber von einem andern, speziellen be-

schränkt, welcher lautet אין שליח לדבר עבירה = wer im Auftrag eines andern einen Frevel verübt, ist dennoch dessen Agent nicht, mit andern Worten, ersterer kann letzterem die Verantwortlichkeit nicht zuschieben, sondern muss sie selber tragen; vgl. Berachoth 5, 5 und Kidduschin 42 b. — Unter solchen Umständen ist das Handeln im Auftrag eines andern wirklich ein überaus schlechtes Geschäft, weil man dabei nie etwas gewinnen kann, aber manchmal dafür schwer leiden muss. אמונים hat mit אֵמוּן nichts zu tun, sondern ist Plural von אמונה mit der kollektivischen Endung îm; sieh zu Gen. 2, 9.

18. Ueber die grammatische Beziehung von ריש וקלון sieh zu V. 8. Hier würde das hinzuzudenkende Verbum etwa ישׂבע lauten. יכבד bildet einen Gegensatz zu ריש sowohl als auch zu קלון, denn dieses Pual heisst beides, geehrt werden und reichlichen Lohn bekommen; vgl. über letztere Bedeutung zu Num. 22, 17.

19. תאוה נהיה kann nicht heissen gestillte Lust oder erfüllter Wunsch; das wäre hebräisch תאוה באה; vgl. V. 12. Und wenn der fragliche Ausdruck das auch heissen könnte, passt das zweite Versglied, wie man dies auch fassen mag, nicht dazu. Für נִהְיָה hat man נְהֻיָה als Partizip pass. von נהה zu vokalisieren. Dieses Verbum heisst ursprünglich heftig schreien, daher im Hebräischen die gewöhnliche Bedeutung „klagen“. Es gibt aber auch eine andere Wendung des Grundbegriffs, wodurch der Begriff „anschreien“ und dadurch „wegjagen“ und daraus wieder, wie beim arab. نهى, die Bedeutung „verbieten“ entsteht. Die Konjunktion bei ותעבת ist = ف und stellt den damit eingeleiteten Satz als logische Folge des Vorherg. dar. Sonach ergibt sich für unsern Spruch der Sinn:

Verbotener Genuss ist süss;
darum hassen es die Toren vom Bösen zu lassen.

Der Gedanke des ersten Gliedes ist dem von 9, 17 a ähnlich. Ueber תאוה vgl. Gen. 3, 6 und über נִהְיָה zu Dan. 2, 1. Das massoretische נהיה ist nicht = נהיתה, wie Frankenberg meint, sondern will als Part. fem. Niph. angesehen werden; vgl. V. 12 die Accentuierung des in derselben Verbindung vorkommenden באה.

21. Der Text ist im zweiten Versglied nicht in Ordnung. טוב ist als aus dem Folgenden dittographiert zu streichen und יְשַׁלֵּם in שָׁלוֹם zu ändern. In dieser Neugestaltung des Satzes sind für ihn zwei verschiedene Fassungen möglich. Man kann nämlich את als Präposition fassen und sonach einen Nominalsatz erhalten, oder man fasst die Partikel als nota acc., suppliziert aus dem Verbum

in V.a יְרַדֵּף und macht שָׁלוֹם zum Subjekt. Erstere Fassung ist aber deshalb vorzuziehen, weil Piel von רדף sonst nur in üblem Sinne vorkommt; vgl. Ps. 23, 6, wo bei gutem Sinne Kal dieses Verbums gebraucht ist.

22. Auch hier hat man טוב in dem zu 12, 2 angegebenen Sinne zu verstehen. Der „Heilige" hinterlässt Kindeskindern ein Erbe, nämlich sein Prestige. Es gab unter den Juden zur Zeit dieser Sprüche eine Aristokratie der Frömmigkeit, und dieser Adel war einträglich und erblich. Auch in moderner Zeit kommt in jüdischen Gemeinden alten Schlages die Abstammung von einem besonders frommen Manne einem Vermögen gleich. Namentlich in Galizien gibt es unter den Juden eine Menge sogenannter Enkel, das heisst, Nachkommen von chassidäischen Heiligen, die nichts tun, in der Regel auch nichts verstehen, aber dennoch vom Prestige ihrer Ahnen sehr bequem und manchmal sogar in Luxus leben. Im zweiten Glied ist nicht an eine bestimmte Art des Vorgangs zu denken, noch weniger daran, dass JHVH von dem einen nimmt und das Genommene einem andern gibt, denn eine solche Vorstellung ist den Sprüchen fremd. Es wird hier bloss im festen Glauben an den endlichen Sieg des Guten über das Böse die Zuversicht ausgesprochen, dass das Vermögen des Sünders zuletzt, vielleicht erst nach Generationen, irgendwie in den Besitz eines Frommen gelangt.

23. Bei dem uns vorliegenden Texte stehen nicht nur die beiden Versglieder in keiner erdenklichen Beziehung zu einander, sondern es besagt auch das erste Glied etwas, das gegen alle Beobachtung ist, denn der Arme hat keinen reichen Ertrag von seinem Acker. Diese letztere Schwierigkeit suchen manche Ausleger zu beseitigen, indem sie רב im Sinne von „genug" fassen; aber abgesehen davon, dass wer genug hat, nicht arm genannt werden kann, ist die genannte Bedeutung des fraglichen Ausdrucks ad hoc erfunden, da רב stets Fülle, Menge und nichts anderes heisst. Für רב ist רִב zu vokalisieren und über die defektive Schreibart Ex. 23, 2 zu vergleichen. Dieses ריב ist Subjekt des Satzes, der ein Verbalsatz ist. Denn für אֹכֶל hat man אָכַל zu lesen. Bei ניר ist, wie schon Ewald richtig erkannt hat, an die mühsame Bestellung des Ackers zu denken, denn das Urbarmachen eines Feldes erfordert schwere und mühsame Arbeit. Das zweite Versglied bringt nicht einen neuen Fall, sondern handelt noch von den Armen, von denen im ersten die Rede ist. משפט endlich bedeutet in diesem Zusammen-

hang nicht Gerechtigkeit, sondern bezeichnet einfach die richterliche Entscheidung. Fasst man alles dies zusammen, so ergibt sich für unsern Spruch der Sinn:

Das Prozessieren frisst auf die mühsam bestellten Aecker der Armen,
und mancher stirbt, ehe die richterliche Entscheidung kommt.

Es wird hier also nicht über Ungerechtigkeit geklagt, sondern nur über den langsamen Gang und die Kostspieligkeit der Justiz. Ueber letztere sieh zu 20, 15. נספה drückt auch den Nebenbegriff aus, dass der Betreffende ein Opfer der Umstände ist, dass sein Tod durch die Schuld anderer herbeigeführt wird. Gemeint ist, dass manch armer Litigant vor Kummer stirbt, den ihm der langwierige und darum auch hoch zu stehen kommende Prozess verursacht. Nach dem Talmud wurde hier das zweite Glied auch im Himmel missverstanden. Denn Chagiga 4b f. wird erzählt, dass der Todesengel einst seinem Gehilfen den Auftrag gab, eine gewisse Friseuse Namens Mirjam zu holen, worauf dieser einen Missgriff getan und statt dessen eine andere Mirjam geholt habe, weil letztere, die Kinderfrau war, ebenso wie jene nach ihrem Berufe מגדלא genannt wurde. Und als ein Rabbi den Todesengel fragte, wie er einen solchen Missgriff hingehen lassen könne, da zitierte ihm jener unser ויש נספה בלא משפט.

24. שׂונא ist nach einer bereits öfter wiederholten Bemerkung = liebt nicht. Von Hass kann bei einem Vater mit Bezug auf den Sohn die Rede nicht sein. Für שִׁחרו spricht man, dem vorherg. Partizip entsprechend, besser שֹׁחֲרוֹ; vgl. 11, 27.

25. Nach der üblichen Fassung besagt dieser Spruch, dass der Gerechte genug zu essen hat, während der Frevler darben muss. Dass dies gegen alle Erfahrung ist, darüber kann niemand zweifeln, und doch gibt man sich damit zufrieden, teils aus Unfähigkeit, eine bessere Erklärung zu bieten, teils weil man bei einem biblischen Spruch bisweilen auch frommen Unsinn voraussetzen zu können glaubt. Unser Spruch hat jedoch einen guten Sinn, nur muss man ihn verstehen. Denn was hier gesagt sein will, ist lediglich dies. Der Fromme isst, bis er satt wird, und hört dann auf, die Frevler aber wissen nicht, wann sie genug haben. In diesem Sinne verstanden auch die alten Rabbinen unsern Spruch, denn Midrasch rabba zu Num. Par. 21 wird zu dessen Erklärung Gen. 24, 17 הגמיאיני נא מעט מים mit Gen. 25, 30 הלעיטני נא kontras-

tiert. Doch ist dies nicht aufs Essen zu beschränken, sondern vom Genuss im allgemeinen zu verstehen. Der Fromme ist zufrieden, wenn er das zum Leben Nötige hat, der Frevler aber will im Exzesse schwelgen; sieh zu 11, 23.

XIV.

1. Für חכמות ist חָכְמוֹת zu lesen und נשים zu streichen. Letzteres ist eine falsche Glosse zu ersterem. Der Glossator sprach nämlich חֲכָמוֹת statt חָכְמוֹת. Ueber חכמות als Sing. sieh zu 1, 20. Aber auch im zweiten Versglied hat man בידיה in ביתה zu ändern.

Die Weisheit baut ihr Haus aus,
aber die Torheit zerstört ihr Haus.

Gewöhnlich wird בידיה im Sinne von „mit ihren eigenen Händen gefasst", was aber nicht richtig ist, denn das wäre hebräisch nach einer frühern Bemerkung blosses ידיה als Subjekt des Verbums. ביתה ist im zweiten Gliede wiederholt, um der falschen Beziehung des Suff. von תהרסנו auf das Haus der Weisheit vorzubeugen.

2. Streiche mit andern nach den Versionen das durch Dittographie aus dem Folgenden entstandene Suff. von בישרו und vgl. 10, 9 הלך בתם. Aber auch דרכיו hat man in דֶּרֶךְ zu ändern. Was die Sache betrifft, so muss man, wenn dieser Spruch einen Sinn geben soll, den נלוז דרך als einen Menschen sich denken, der sonst den Anforderungen der Religion nachkommt, der sich vielleicht auch im Gebete vor JHVH demütigt und ihm Opfer darbringt, im Glauben, dass diese ihn bewegen werden, seinen krummen Wandel zu übersehen. Einem solchen Menschen gegenüber wird hier betont, dass der Schwerpunkt der Religion in der Forderung eines rechtschaffenen und Gott wohlgefälligen Lebenswandels liegt; sieh zu Jes. 56, 2.

3. גאוה ist unmöglich das Ursprüngliche, da es nicht einleuchtet, warum hier von allen verdammenswerten Eigenschaften des Toren gerade der Stolz oder Hochmut hervorgehoben werden soll. Auch wäre חטר גאוה eine bizarre Verbindung. Man hat daher mit Hitzig גאוה in גֵּוֹה zu ändern; vgl. 10, 13 und 18, 6. Dann heisst der Satz: im Munde des Toren ist eine Geissel für seinen Rücken, und dazu passt auch das zweite Glied viel besser. Während der Mund dem Toren manche Züchtigung einbringt, entgehen die Weisen einer solchen durch ihre Lippen, das heisst, wenn sie ohne Absicht einen Menschen beleidigt haben, wissen sie sich zu entschuldigen, sodass es zu keiner Ahndung kommt.

4. Das erste Glied pflegt man zu übersetzen: ohne Rinder ist die Krippe leer. Dagegen wendet Frankenberg richtig ein, dass בר sonst niemals „leer“ bedeutet, und dass man in einem leeren Stalle die Krippe nicht zu füllen braucht, doch ist das, was er selber dafür bietet, nicht viel besser. Frankenberg ändert nämlich אבוס in אֶפֶס und übersetzt: wenn keine Rinder da sind, ist auch kein Getreide da. Allein אֶפֶס heisst nicht schlechtweg nicht sein, sondern wird, wie das Verbum אָפֵס, stets nur im Sinne von „alle geworden sein“, „nicht mehr da sein“ gebraucht; vgl. besonders 26, 20. Man muss hier tiefer in den Text eingreifen und lesen בְּאוֹן אלפים יוּבַס בר = dank der Stärke der Rinder wird der Weizen mit Füssen getreten, das heisst, es gibt dessen eine solche Fülle, dass er geringgeschätzt wird. Ueber diese Bedeutung von בוס sieh 27, 7 und über dessen Hoph. Jes. 14, 19. Zu באון endlich ist besonders Ps. 44, 6 בשמך, ebenfalls in Verbindung mit בוס, zu vergleichen, wenn auch das Verbum dort anders gebraucht ist. בר habe ich oben durch „Weizen“ wiedergegeben, nicht durch „Getreide“, weil hier dem Zusammenhang nach von der edelsten Getreideart die Rede sein muss, ebenso wie 27, 7 in derselben Verbindung נֹפֶת als Delikatesse genannt ist.

5. Hier ist der Sinn:

Der wahrhafte Zeuge enttäuscht nicht,
aber der falsche Zeuge verspricht, was nicht eintrifft.

Sieh zu 12, 17.

6. Das erste Versglied will nicht wörtlich verstanden werden, da jemand, der die חכמה sucht, in den Sprüchen nicht ein לץ genannt werden kann. Denn in den Sprüchen ist der לץ stets ein leichtsinniger Patron, ein Lebemann, ein Wüstling; vgl. zu Hos. 7, 5. „Gesucht und nicht gefunden“ werden ist hebräisch sonst so viel wie nicht existieren; vgl. besonders Jes. 41, 12. Hier aber ist nicht von absoluter, sondern von relativer Nichtexistenz die Rede. Für den Wüstling existiert die Weisheit nicht, das heisst, er kümmert sich um sie nicht — vgl. zu 2 Sam. 19, 7 — weil er nach ihren Vorschriften nicht leben mag. Demgemäss hat man דעת in V. b in dem zu Jer. 22, 16 angegebenen Sinne zu fassen. Danach heisst der Satz: aber wer ein intellektuelles Leben hat, fügt sich leicht der vernunftgemässen Lebensanschauung.

7. Dieser Spruch lautet in der Uebersetzung von Kautzsch:*)

*) Ich zitiere hier wie immer nach der zweiten Ausgabe, weil mir die dritte nicht zur Verfügung steht.

Gehst du hinweg von dem törichten Mann,
so hast du nichts von einsichtsvollen Lippen gemerkt.

Ein schöner Spruch das, mit feiner Pointe! Ausserdem ist „einsichtsvolle Lippen“ ein Unbegriff. Frankenberg, der diese Wiedergabe abweist, hält den Text für heillos verderbt und unterlässt daher jeden Versuch zur Uebersetzung und Erklärung. In Wirklichkeit aber ist der Text hier vollkommen richtig, nur darf man bei der Erklärung die Zeit dieser Sprüche nicht ausser acht lassen und sie nach der Sprache des Amos und Jesaia erklären wollen. Die mehreren Jahrhunderte, die dazwischen liegen, hatten andere Verhältnisse und neue Begriffe geschaffen. Für die neugestalteten Verhältnisse und den erweiterten Ideenkreis reichte der vorhandene Wortschatz nicht mehr aus. Die Sprache aber hatte ihre Bildungsfähigkeit zum grossen Teil eingebüsst und vermochte nicht mehr viel Neues zu schaffen, während der dem Volke, das sie sprach, eigene Konservatismus vor Anleihen aus andern Sprachen eine noch unüberwindliche Aversion hatte. Unter solchen Umständen blieb nichts übrig, als manchen der Wörter nach Analogie der verwandten Dialekte, besonders des Aramäischen und Arabischen, neue Bedeutungen zu geben. In dem uns hier vorliegenden Falle ist jedoch die neue Bedeutung, wie gleich erhellen wird, nicht eine völlig künstliche Schöpfung, sondern sie ergibt sich gewissermassen aus der natürlichen Entwicklung des Grundbegriffs von דעת.

Zum bessern Verständnis dieses Vorgangs muss daran erinnert werden, dass die alten Israeliten, wie überhaupt die Semiten, eine bürgerliche Gesetzgebung nicht kannten, weshalb ihnen jedes ihrer Gesetze für göttlich galt. Die Identifizierung des menschlichen Gesetzes mit dem göttlichen zeigt sich natürlicher Weise auch in der Sprache. Im Arabischen bezeichnet فقه bekanntlich beides, die Gottesgelahrtheit und die Gesetzeskunde. Und auch im Hebräischen drückt das sinnverwandte דעת diese beiden Begriffe aus. In ersterem Sinne ist der Ausdruck Mal. 2, 7 gebraucht, wo es in Verbindung mit תורה vorkommt, und in letzterem hier, wo שפתי דעת den Advokaten als das Mundstück der Jurisprudenz, als den interpres legis bezeichnet; sieh zu 20, 15. In der Uebersetzung sollte unser Spruch lauten:

Gehe dem Toren aus dem Wege,
so wirst du die Bekanntschaft der Anwälte nicht machen.

Der Weise lehrt hier aus der allgemeinen Erfahrung, dass jeder Prozess vor Gericht für den, der im Recht ist, als Folge der Un-

vorsichtigkeit bei der Wahl der Geschäftsverbindungen sich ergibt. Ueber den Hieb gegen die Advokaten sieh zu 20, 15.

8. Für הבין lese man תָּכִין und fasse חכמה als Subjekt dazu. מרמה aber heisst nicht Betrug, sondern Enttäuschung.

Die Vorsicht des Klugen bemisst seinen Weg,
aber die leichtsinnige Hoffnung der Toren wird zur Enttäuschung.

Selbstredend ist V. b mit Bezug auf דרך zu verstehen. Der Tor geht blindlings, in der Hoffnung, dass er den rechten Weg geht, findet sich aber zuletzt in dieser Hoffnung getäuscht. אולת bezeichnet jede Art Torheit, und hoffen statt sich zu vergewissern, wo dies möglich ist, kann sehr gut eine Torheit genannt werden. Ueber תכין sieh zu Ex. 16, 5, und speziell über den Gebrauch dieses Hiph. mit Bezug auf דרך zu Deut. 19, 3. Jer. 10, 23.

9. Hier ist der Text in Ordnung, nur muss man die beiden Sätze richtig konstruieren. Vor אוילים ist nämlich בין aus dem zweiten Gliede und in diesem aus dem ersten das Verbum zu supplizieren und אשם als Subjekt dazu zu fassen. Letzteres Nomen bezeichnet hier das Schuldbewusstsein, und יליץ hat man im Sinne von „vermitteln“ zu verstehen; vgl. Gen. 42, 23 und Hi. 33, 23 מליץ. Ueber die Konstruktion sieh zu Gen. 49, 13.

Unter Schurken vermittelt das Bewusstsein der gemeinsamen Schuld,
aber unter den Redlichen gegenseitiges Wohlwollen.

10. Statt זר liest Frankenberg nach LXX richtig זדון und gibt das Ganze also wieder:

Wer vor Augen hat den Schmerz, den seine Seele einst erlitten.
in dessen Freude wird sich kein Hochmut mengen.

Doch muss ich hierzu Folgendes hinzufügen. Da dem Herzen eine נפש nicht zugeschrieben werden kann, so hat man bloss נפש statt נפשו zu lesen. V. a ist dann = das Herz, das die Verzweiflung kennt. Ueber מרת נפש vgl. zu Ri. 18, 25. Dagegen ist es nicht nötig, die Konjunktion von ובשמחתו zu streichen. Denn dieselbe kann hier sehr gut Waw apodosis sein, da das Partizip konditionalen Sinn hat; sieh zu 2 Sam. 14, 10 und vgl. auch hier 20, 21.

11. Die Redlichen werden in diesem Buche im Vergleich zu den Frevlern als Arme gedacht; sieh besonders zu 10, 16. Aus diesem Grunde ist hier mit Bezug auf die Frevler von einem massiven

Hause die Rede, mit Bezug auf die Redlichen aber nur von einem Zelte.

12. ישר hat hier rein physischen Sinn und heisst gefahrlos. Nur dazu passt דרכי מות als Gegensatz. Der Pl. von דרך erklärt sich hier daraus, dass, während es nur einen richtigen und darum gefahrlosen Weg gibt, sind der unrichtigen Wege mehrere.

13. Statt ואחריתה שמחה ist nach dem Vorgang Ewalds mit anderer Wortabteilung ואחרית השמחה zu lesen. Von den mehrern Synonymen von שמחה, die da sind גיל, גילה, משוש, ששון usw., kommt im A. T. keines mit dem Artikel vor, und auch das sehr häufige שמחה selbst nur noch zweimal*). Hier hat dieses Nomen den Artikel, weil dasselbe nicht Freude, sondern Lustigkeit bezeichnet und zwar nicht diese schlechtweg, sondern insofern sie sich durch das im Vorherg. erwähnte Lachen kundgibt, bei dem das Herz brechen kann. Diese Lustigkeit ist also erzwungen, und sie hört mit dem Grund dieses Zwanges auf, worauf die frühere unterdrückte traurige Stimmung ihre Stelle einnimmt. Das Treten jener an die Stelle dieser wird als deren Ende angesehen.

14. סוג לב bezeichnet nicht den Abtrünnigen, sondern den Hartherzigen, dessen Herz, gleichsam umzäunt, Bitten unzugänglich ist; vgl. Ct. 7, 3. Ihm entgegengesetzt ist איש טוב = der Gutherzige. Jeder dieser beiden wird in der Not nach seiner eigenen Art behandelt: diesem kommt jeder hilfreich entgegen, jener aber bittet und fleht vergeblich; vgl. 21, 13. Für das widersinnige ומעליו ist mit allen Neuern וּמִמַּעֲלָלָיו zu lesen.

15. יאמין לכל דבר heisst nicht „glaubt jedem Wort“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, sondern ist so viel wie: traut jedem Dinge, glaubt sich dabei sicher. Für יבין ist יָכִין zu lesen und zu V. 8 zu vergleichen.

16. Die Verbindung סור מרע kommt im A. T. sonst zwölfmal vor, aber immer nur in ethischem Sinne, der jedoch hier nicht passt. Darum hat man hier statt וסר מרע nach 22, 3 וְנִסְתַּר מֵרָעָה zu emendieren. Für מתעבר bringt LXX מִתְעָרֵב zum Ausdruck, was mir besser zu passen scheint. Danach wäre V. b = der Tor aber fordert sie — nämlich die Gefahr — heraus, eigentlich geht mit ihr eine Wette ein; vgl. zu Jes. 36, 8 und sieh hier zu 24, 21.

---

*) Nämlich Esra 3, 13 und Eccl. 8, 15. Nach diesen zwei Beispielen zu urteilen, ist der Gebrauch von שמחה mit dem Artikel äusserst spät. Ueber Jes. 9, 2 sieh zu jener Stelle.

17. Da יעשה אולת für „begeht eine Dummheit oder Dummheiten“ unhebräisch ist, muss man קֹצֶר statt קְצַר vokalisieren. Bei dieser Emendation hat יעשה ungefähr die zu 10, 4 angegebene Bedeutung und ist = hat Dummheiten zur Folge. Im zweiten Gliede ist מזמות, der Parallele entsprechend, in חֵמוֹת zu ändern. Aber auch für ישׂנא, das zu יעשה אולת nicht passt, hat man יִשְׂגָּא = יִשְׁגֶּה zu lesen; vgl. das Substantiv שְׂגִיאָה. Danach heisst der Spruch:

Ungeduld führt zu Torheiten,
und der Jähzornige begeht Fehler.

18. Fasse נחלו ungefähr in dem zu Ex. 34, 9 angegebenen Sinne und ändere יכתרו in יִכְבְּרוּ = werden alt. דעת ist so viel wie בדעת, wenn der Text ursprünglich dies nicht hatte. Bei weggelassener Präposition steht das Nomen, wie man aus dem Arabischen ersehen kann, im adverbialen Acc.

Die Toren trennen sich von ihrer Torheit nicht,
und die Klugen ergrauen in Klugheit.

19. רעים und טובים sind beide in physischem Sinne zu verstehen. Ersteres bezeichnet schwache Menschen, die schlecht aussehen, und letzteres das Gegenteil davon; vgl. Gen. 41, 27 und sieh zu Gen. 6, 2. Für צדיק aber ist צֶדֶק zu lesen. שערי צדיק ist keine hebräische Verbindung, wohl aber שערי צֶדק. Die Konjunktion in ורשעים ist Waw adaequationis, denn das Ganze heisst:

Wie sich die Schwachen vor den Starken beugen müssen,
so die Frevler vor dem Tribunal der Gerechtigkeit.

21. Wie כִּבֵּד reichlich belohnen oder beschenken heisst, so bedeuten בוז und בזה das Gegenteil davon. Nur wenn man hier בז so fasst, passt מחונן als Gegensatz dazu. Für לרעהו aber hat man ohne den mindesten Zweifel לְרָעֵב zu lesen. Im zweiten Gliede ist das Kethib עניים das einzig Richtige. Die massoretische Korrektur wurde durch die Korruption im Vorhergehenden veranlasst. חוטא endlich ist in diesem Zusammenhang so viel wie: er verfehlt seinen Zweck.

Wer dem Hungernden Hilfe versagt, verrechnet sich,
wer aber der Dürftigen sich erbarmt, dem gereicht es zum Wohle.

Man versagt dem Dürftigen materielle Hilfe, weil man nicht geneigt ist, sein Vermögen um die Gabe zu verringern, aber das Vermögen wird durch eine milde Gabe nicht verringert, sondern vermehrt, denn Gott belohnt die gute Tat mit seinem Segen; sieh besonders 22, 9.

22. יִתְעוּ ist in diesem Zusammenhang viel zu schwach, denn „ins Verderben gehen“, wie Frankenberg wiedergibt, kann dieses Verbum nicht heissen. Wenn man aber erwägt, dass hier beide Partizipien im Plural sind, was gewiss nicht ohne triftigen Grund geschieht, so muss man das Imperf. יִתָּעוּ als Niph. vokalisieren, und dieses in reziprokem Sinne fassen. Selbstverständlich drückt danach חסד ואמת gegenseitige Beziehungen aus.

Wahrlich, die auf Böses ausgehen, täuschen einander,
aber unter denen, die Gutes stiften wollen, herrscht Liebe und Treue.

Wenn mehrere gemeinsam auf Böses ausgehen, verfolgt jeder dabei nur seinen eigenen Vorteil und scheut sich, um diesen zu erlangen, nicht, seine Genossen zu hintergehen. Dagegen herrscht unter denen, die für einen guten, selbstlosen Zweck gemeinsam wirken, Liebe und Treue.

23. Wie man sich die Entstehung von מחסור durch דבר שפתים zu denken hat, ist nicht klar. Schwerlich ist Zeitverlust gemeint, denn dieser Begriff scheint den alten Israeliten völlig fremd gewesen zu sein. Wahrscheinlich ist unter מחסור hier nur das Nichtvorhandensein von מוֹתָר zu verstehen und der Sinn des zweiten Gliedes der: durch blosses Reden aber gewinnt man rein nichts. Ueber die Anschauung, wonach dieser Begriff so ausgedrückt werden kann, sieh zu 18, 9. Syr. scheint hier zwei verschiedene Fassungen des Ganzen auszudrücken.

24. Es ist nicht im Geiste dieser Sprüche, den Weisen Reichtum zuzuschreiben. Auch ist es der Weisen unwürdig, den Reichtum, wenn sie welchen haben, als ihre Krone zu betrachten. Endlich passt auch עֹשֶׁר nicht als Gegensatz zu אולת. Aus diesen Gründen muss man sich entschliessen, עָרְמָתָם für עשרם zu lesen; vgl. LXX, die freilich das Suff. nicht ausdrückt. Im zweiten Gliede ist statt אולת mit andern לִוְיַת zu schreiben. Aber auch am Schlusse ist אולת verstümmelt. Der Text hatte dafür ursprünglich, dem ערמתם entsprechend, אִוַּלְתָּם, dessen Mem aber wegen des Folgenden weggefallen ist.

Der Klugen Krone ist ihre Klugheit
und der Narren Schellenkappe ihre Narrheit.

25. Auch hier heisst מרמה Enttäuschung, und das Ganze besagt, wie schon mehrere frühere Sprüche, dass der wahrhafte Zeuge dem, für den er zeugt, aus der Not hilft, während der falsche

Zeuge seinem Manne nur Enttäuschung bereitet, da die Wahrheit herauskommen muss.

26. Das Suff. in ולבניו ist unbestimmt und = eines, und das Subjekt zu יהיה ist die unbestimmte Person, auf die dieses Suff. sich bezieht.

In der Gottesfurcht hat man eine sichere Zuflucht,
sodass man auch seinen Kindern ein Schutz sein kann.

27. Für יראת kommt in LXX תּוֹרַת zum Ausdruck, doch ist nur die Recepta richtig. Unser Spruch ist offenbar eine Variante von 13, 14 und er wird in der griechischen Uebersetzung mit jenem ganz identifiziert.

28. Weder הדרת noch das neuerdings dafür vorgeschlagene הֲדַר ist das Ursprüngliche, denn zu keinem der beiden passt מחתה als Gegensatz. Man hat עֶזְרַת statt הדרת zu lesen. Am Schlusse ist für רזון mit andern nach den alten Versionen רָזֹון zu lesen. Ersteres hat die hier erforderliche Bedeutung nicht.

29. Mit מרים kommt man hier nicht weit. Es ist dafür מַרְבֶּה zu lesen. Danach heisst der Satz: der Jähzornige aber begeht viele Torheiten.

32. Für das sinnwidrige במותו ist mit allen Neuern nach LXX und Syr. בְּתֻמּוֹ zu lesen. Der Gerechte hat an seiner Unschuld einen Schutz.

33. נוח bedeutet unter anderem an seinem Orte ruhig bleiben, sich ausserhalb desselben nicht zeigen; vgl. zu Ez. 32, 2. In Verbindung mit חכמה und לב aber heisst dieses Verbum, sich nicht äussern. Die Weisheit ist selbstredend die des נבון, da die Toren keine besitzen. בקרב כסילים ist nähere Bestimmung zu נבון.

Im Herzen des Verständigen mag die Weisheit stille ruhen,
doch, wenn er unter Toren tritt, gibt sie sich auch so kund.

Der Weise braucht unter Toren nicht zu reden, um als Weiser erkannt zu werden. Die Negation, die LXX und Syr. vor תודע ausdrücken, beruht auf Verkennung der Konstruktion.

34. חסד kann nicht heissen Schmach; vgl. zu Lev. 20, 17. Auch hier ist wie dort statt dessen חֶסֶר zu lesen. חטאת aber hat man in der zu 10, 16 angegebenen Bedeutung zu verstehen.

Die Tugend erhöht ein Volk,
aber ein Krebsschaden der Nationen ist das Laster.

35. Für תהיה liest man wohl besser תְּהִי, doch absolut nötig ist dies nicht.

Die Huld des Königs sollte seinem tüchtigen Diener,
aber sein Grimm dem untüchtigen werden.

Unser Spruch redet also von dem, was sich gebührt, nicht von dem, was wirklich ist. Nach der traditionellen Fassung enthält unser Spruch eine Unwahrheit.

XV.

1. מענה heisst hier nicht Antwort, sondern ist Synonym von דָּבָר; vgl. den Gebrauch von ענה und sieh zu 16, 1.

2. Dieser Spruch, einer der schönsten in unserem Buche, ist von den Erklärern schmählich missverstanden worden. Den Ausdruck תיטיב דעת, welcher höchstens nur heissen könne „ist vortrefflich in דעת“, findet man sonderbar und dem Parallelismus zu יביע wenig angemessen. Darum ändert man תיטיב nach dem Vorbilde Dysernicks in תַּטִּיף. Aber dabei vergisst man, dass im A. T. wohl von träufelnden Lippen die Rede ist, aber nicht von träufelnder Zunge. Zudem ist das Geträufelte in solchem Bilde stets nur Honigseim, der wirklich geträufelt werden kann, aber nicht so etwas wie דעת, mag man dieses fassen, wie man will. Tatsächlich gibt es hier nichts zu ändern, aber תיטיב ist im Sinne von „schmücken“ zu verstehen; vgl. 2 K. 9, 30. Ueber יביע sieh zu 1, 23. Hier bezeichnet dieses Verbum schmuckloses Reden aus Nachlässigkeit. דעת endlich heisst in diesem Zusammenhang nicht Erkenntnis, sondern *rechter Sinn*. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

Die Zunge des Weisen kleidet guten Sinn in schöne Form,
aber der Tor spricht die nackte Torheit aus.

Der Weise bemüht sich, selbst rechten Sinn, der bekanntlich mit wenig Kunst sich selber vorträgt, in schöne Worte zu kleiden; der Tor aber spricht seine Torheit, wie ihm der Schnabel gewachsen ist, und hält es nicht der Mühe wert, seiner Rede das durch die Form zu ersetzen, was ihr an Inhalt gebricht.

3. Hier ist der Sinn: es ist keine Ortschaft so verdorben, dass sie nicht auch gute Bürger hätte, und keine so rechtschaffen, dass sich nicht auch Frevler in ihr fänden. JHVH sieht überall Gute und Böse. Nur der Mensch übersieht, je nach seinem eignen Charakter, die Guten oder die Bösen. Nach der traditionellen Fassung müsste das erste Glied עיני יהוה בכל הארץ lauten. Der Ausdruck בכל מקום zeigt, dass hier die einzelnen Ortschaften in Betracht kommen.

4. מרפא ist nicht im st. constr., denn dieser Ausdruck gehört zu einer Reihe von Substantiven, wie רִפְאוּת, תּוּשִׁיָּה und dergleichen mehr, die weder mit dem Artikel noch im st. constr. vorkommen. לשון ist Subjekt und מרפא Prädikat, während עץ חיים ein weiteres Prädikat bildet. Das Treten des Subjekts zwischen die beiden Prädikate ist im Hebräischen eine Eleganz, die sich hie und da auch in der gemeinen Prosa findet; vgl. z. B. 1 Sam. 4, 18 זקן האיש וכבד. Die Prädizierung ist aber in dem uns hier vorliegenden Satze nicht als eine unbedingte zu verstehen. Selbst im Verbalsatz bleibt im Hebräischen die Modalität meistens unbestimmt, und nun vollends im Nominalsatz. Da fehlen dem Hebräer ganz und gar die Mittel, das Können, Mögen, Sollen usw. auszudrücken, und nur der Zusammenhang kann darüber entscheiden. Hier zeigt der Kontext, dass das im ersten Gliede von der Zunge Ausgesagte nur als etwas, das sein kann, aber nicht notwendig auch ist, verstanden sein will. Das zweite Glied ist nach dem massoretischen Texte unhebräisch für irgendwelchen Gedanken. Statt בה שבר ברוח hat man zu lesen בְּהִשָּׁבֵר בְּרִיחַ = wenn der Riegel zerbrochen ist. Der Riegel ist selbstverständlich der Riegel der Zunge. Micha 7, 5 und Ps. 141, 3 ist von der Türe des Mundes die Rede, und wo eine Türe ist, da gehört auch ein Riegel hin.

Ein Segen kann die Zunge sein, ein Lebensbaum,
doch, nicht im Zaume gehalten, ist sie ein Unglück.

5. Statt מוּסַר אביו fordert der Zusammenhang blosses מוּסָר. Dadurch würde auch der Rhythmus gewinnen. Aber auch für יערם liest man wohl besser עָרֹם. Will man jedoch das Verbum belassen, so hat man dasselbe יֵעָרֵם zu vokalisieren; vgl. zu 1 Sam. 23, 22.

6. Statt ובתבואת bieten mehrere Handschriften ותבואת, ohne Präposition, und dieses ist das Ursprüngliche. Ueber עכר sieh zu Gen. 34, 30. Nach dem, was dort über dieses Verbum gesagt ist, passt aber dasselbe hier keineswegs. Ich vermute daher, dass נעכרת verschrieben oder verlesen ist für נֶעְדֶּרֶת = bleibt aus, kommt nicht.

7. זָרָה kann höchstens das Zerstreuen der Individuen einer Gesamtheit ausdrücken, nicht aber das Verstreuen im Sinne von „verbreiten“. Dieses Piel heisst unter anderem bestreuen — vgl. zu 1, 17 — und daraus entsteht hier der Begriff herausspüren. Dieser Gebrauch von זרה erklärt sich daraus, dass man durch Bestreuen des Bodens mit Asche, Sand oder dergleichen, die Spuren dessen, der darauf tritt, wahrnehmen kann; vgl. Berachot 6 a und die apokryphische Schrift „Bel und der Drache“

14 und 19, wie auch LXX und Syr. zu Ps. 139, 3. לא כן ist ganz wie Ps. 1, 4 zu verstehen.

Schon die Lippen der Weisen spüren, was rechter Sinn ist;
nicht so der Verstand der Toren.

Der Weise spricht, auch ohne viel nachzudenken, vernünftig. Er kann absolut keinen Unsinn über den Mund bringen. Es ist, wie wenn seine Lippen ohne Hilfe des Verstandes spürten, was vernünftig ist, und ihm für Unsinn den Dienst versagten. Bei den Toren dagegen, vermag dies selbst der Verstand nicht.

9. Piel von רדף, das stets nur in üblem Sinne gebraucht wird — vgl. 12, 11. 13, 21. Hos. 2, 9. Nah. 1, 8 — ist hier vollends unmöglich. Darum ist ומרדף in וּמֵרְדֵּף zu ändern und darüber zu 11, 19 zu vergleichen. Letzteres entspricht auch besser dem דרך in der Parallele.

10. מוסר kommt sonst im A. T. mit einem darauf bezüglichen Adjektiv nirgends vor. Besonders ist die Beschreibung dieses Nomens durch רָע undenkbar, weil מוסר nur die wohlgemeinte Züchtigung ausdrücken kann. Deshalb hat man רע in רֵעַ zu emendieren und dieses als Gen. Subjekt zu fassen. Während עזב ארח jemanden bezeichnet, der gelegentlich einmal aus irgendeinem leichtsinnigen Grunde vom rechten Weg abbiegt, ist der שנא תוכחת ein Mensch, der grundsätzlich jede Vermahnung hasst und sie habituell in den Wind schlägt. Darum genügt von einem Freunde kommende Zurechtweisung nur für erstern, aber nicht für letztern.

12. Statt אל drückt LXX את aus, doch ist letzteres nicht notwendig das Ursprüngliche, denn הלך אל kann sehr gut heissen, sich an jemanden um Belehrung wenden; vgl. 6, 6 und sieh zu Eccl. 10, 15.

15. Wie wenig Hebräisch LXX verstand, zeigt der Text, den die Uebersetzer sich hier zurechtlegten, obgleich der Sinn des massoretischen Textes so klar ist, wie er nur sein kann. Aber auch die Neuern missverstehen diesen Spruch, denn טוב לב geht auf עני und bildet das Prädikatsnomen, sodass der Sinn des Ganzen ist:

Wohl sind all die Tage des Armen böse,
doch, wenn er heitern Gemüts, hat er daran
ständigen Schmaus.

Ueber die Konstruktion sieh zu 16, 14 und besonders zu 20, 8. Nach der üblichen Fassung liegt hier eine Antithese vor, allein bei einer solchen müsste es ועשיר statt וטוב לב heissen.

16. טוב hat hier keinen ethischen Sinn, sondern ist rein physisch zu verstehen. Das Wenige, in Gottesfurcht erworben, bekommt einem besser, gewährt ihm mehr Genuss. מהומה verstehen manche Erklärer vom Saus und Braus der Reichen, während andere das Nomen im Sinne von Unruhe, das heisst, Sorgen und Aufregungen, fassen. Aber für keines der beiden ist מהומה der richtige Ausdruck oder passt als Gegensatz zu ביראת יהוה. Statt מהומה hat man מאומה zu lesen und dieses in ethisch üblem Sinne zu fassen; vgl. zu 1 Sam. 12, 5. ומאומה בו, das einen Umstandssatz bildet, heisst aber nicht und etwas Böses daran, sondern ב hat man hier von der Begleitung zu verstehen, sodass בו ist = dabei. Denn nach alttestamentlicher Vorstellung haftet das Böse nicht an dem ungerechten Gute, sondern an dessen Besitzer oder an seinen Händen.

19. עצל passt hier in den Parallelismus nicht. Es ist statt dessen אויל zu lesen, dieses in ethischem Sinne zu fassen und über den Kontrast von אויל und ישרים 14, 9 zu vergleichen. Danach handelt es sich aber hier nicht wie 22, 13 um ein vorgeschütztes Hindernis, sondern darum, dass der krumme Weg des Schurken wirklich voller Gefahren ist.

20. Wie שִׂמַּח sich gütlich tun bedeutet — vgl. zu Deut. 12, 7 — so heisst Piel dieses Verbums, jemandem durch materielle Unterstützung ein angenehmes Leben bereiten. בוזה bedeutet das Gegenteil davon; vgl. zu 14, 21. An וכסיל אדם ist trotz LXX, die statt dessen ובן כסיל ausdrückt, nichts zu ändern. Der Ausdruck erklärt sich nach der Bemerkung zu Gen. 16, 12; denn auch hier ist in dem Betreffenden der Mensch älter als der Tor: Mensch ist er von der Geburt an, Tor aber kann er nur in dem Alter genannt werden, wo andere vernünftig sind.

> Ein weiser Sohn versorgt reichlich den Vater,
> aber wenn der Mensch ein Tor ist, vernachlässigt
> er die Mutter.

Ueber den Gedanken sieh zu 29, 17.

21. Hier ist der Text entweder im ersten oder im zweiten Gliede nicht in Ordnung. Belässt man שמחה, so muss man יַשֵּׁר als Inf. lesen. Dann erhält man für V. b, unter Supplizierung von שמחה aus dem Vorhergehenden, den Sinn: aber dem vernünftigen Menschen ist es eine Freude, den geraden Weg zu gehen. Oder man ändert שמחה in מְחִתָּה, belässt יישר und fasst יישר לכת in physischem Sinne. Bei letzterem Verfahren ergibt sich der Gedanke:

Die Torheit bringt den Unverständigen in Gefahr,
Der vernünftige Mensch aber geht einen geebneten Weg.

23. Ueber מענה sieh zu V. 1. Danach ist hier der Sinn des ersten Gliedes: jeder hört sich selbst gern. Der Sinn des zweiten ist klar, doch muss der Satz mit dem Vorherg. in Verbindung gebracht werden. Was man gern tut, tut man auch oft, und da man sich selbst gern hört, spricht man auch oft; doch wie selten hört der andere ein Wort zur rechten Zeit!

24. למעלה fehlt in einer einzigen Handschrift und wird darauf hin von manchen Erklärern in Zweifel gezogen. Allein das fragliche Wort ist durch מטה als Korrelat dazu geschützt. Der Ausdruck heisst aber nicht nach oben, sondern einfach droben.

Hier droben gibt es für den Verständigen einen Weg des Lebens,
damit er fern bleibe dem Orkus drunten.

26. טהורים ist hier nicht in allgemeinem Sinne zu verstehen, sondern mit Bezug auf JHVH, denn man hat das Komplement, das בעיניו lauten würde, aus dem Zusammenhang zu supplizieren. Freundliche Worte findet JHVH rein. Frankenberg, welcher meint, die Bezeichnung solcher Worte als „rein“ vor Gott sei mehr als wunderlich und neben תועבת יהוה im ersten Gliede sehr unpassend, ändert טהורים in רצונו, das stets den Gegensatz zu תועבת יהוה bilde. Aber רצונו liegt graphisch zu fern, auch wäre hier damit viel zu viel gesagt. Denn, dem מחשבות רע gegenübergestellt, bezeichnet אמרי נעם freundliche Worte, die vom ethischen Standpunkt nicht tadellos sind, etwa unverdientes Lob eines Freundes oder eine rücksichtsvoll verringerte böse Botschaft. Während JHVH sonst schon blosse böse Gedanken ein Greuel sind, übersieht er die Unwahrheit eines ausgesprochenen Wortes, wenn es gut gemeint ist. טהורים beschreibt also die betreffenden Worte als solche, die JHVH bloss duldet, nicht aber als solche, an denen er Wohlgefallen hat. Ueber diese Bedeutung von טהור vgl. dessen Gebrauch im Pentateuch mit Bezug auf die Tiere, deren Fleisch nicht verboten ist. Diesem Adjektiv in letzterem Sinne ist in der Regel טמא entgegengesetzt, doch zuweilen auch תועבה; vgl. Deut. 14, 3. Sonach entsprechen sich hier תועבה und טהורים vollkommen, und es ist im zweiten Gliede über das Verhalten JHVHs zu den in Rede stehenden Worten gerade so viel gesagt, als gesagt werden kann, ohne seiner Wahrheitsliebe zu nahe zu kommen.

27. Ueber עכר ביתו sieh zu 11, 17. בצע בצע, das nichts Schlimmeres heisst als Habsüchtiger, Geizhals, — vgl. zu Ex. 18, 21 — ist Subjekt. שונא מתנות ist Gegensatz dazu und bezeichnet einen Menschen, der gegen Gewinn gleichgiltig ist. Ueber שנא vgl. zu Gen. 29, 31 und über מתנות die Schlussbemerkung zu Num. 18, 7. Den Gesamtausdruck verstanden auch die alten Rabbinen so; vgl. Chullin 44b, wo שונא מתנות auf einen Gesetzeskundigen gedeutet wird, der bei zweifelhaftem Ergebnis der Untersuchung seines geschlachteten Tieres es über sich gewinnen kann, den Zweifel zu seinem eigenen Schaden zu entscheiden und das Fleisch für gesetzlich unerlaubt zu erklären. Eigentlich heisst מתנות Einkünfte, Gewinn. Statt יחיה aber hat man יְחַיֶּה zu vokalisieren und dazu aus dem Vorherg. ביתו als Objekt zu supplizieren.

Der Geizige lässt seine Familie darben,
aber wer auf Vermögen nicht erpicht ist, ernährt die Seinen.

28. רעות, das hier offenbar verletzende Worte bezeichnet, zeigt, dass im ersten Gliede das Erwägen vor der Antwort den Zweck hat, diese ohne Verletzung zu geben. Ueber יביע sieh zu 1, 23.

Im Herzen erwägt der Gerechte, wie er antworten soll,
aber der Mund der Frevler spricht unumwunden Verletzungen aus.

31. Dieser Vers fehlt in LXX, doch beruht dies wohl nur auf einem Versehen seitens des Abschreibers.

32. מואס נפשו ist = er will nicht leben, das heisst er wirft sein Leben weg, bringt sich ums Leben. Dazu passt aber der Ausdruck קונה לב als Gegensatz durchaus nicht, und ich vermute daher, dass לב für לוֹ verschrieben ist, und dass man das diesem vorhergehende Wort קוֹנָהּ, mit Suff., das auf נפשו geht, zu sprechen hat. Danach ist V. b = aber wer auf Zurechtweisung hört, erkauft sich sein Leben, das heisst, er bleibt am Leben, das er sonst verlieren würde.

33. מוסר חכמה passt zum Parallelismus nicht, und da der Ausdruck sonst im A. T. nirgends vorkommt und mithin schwerlich eine stehende Redensart ist, trage ich kein Bedenken, מוסר in מַסַּד oder מוּסָּד zu ändern. Danach ist der Sinn des Satzes: die Gottesfurcht ist die Grundlage der Weisheit; vgl. 1, 7 und Ps. 111, 10. Dieser Gedanke entspricht dem des zweiten Gliedes insofern, als auch die Grundlage dem eigentlichen Bau vorangeht.

XVI.

1. Fälschlich meint Toy, dieser Spruch sei mit V. 9 verwandt und der Sinn „man proposes, God disposes“, deutsch „der Mensch denkt, und Gott lenkt“. Denn מערכי לב bezeichnet das spekulative Denken, wobei Begriffe miteinander verglichen und Schlüsse daraus gezogen werden. Ueber מענה sieh zu 15, 1. Der Sinn ist:

Richtiges Denken mag dem Menschen angeboren sein,
aber von JHVH kommt die Rede der Zunge.

Beredsamkeit ist eine höhere Gabe als scharfsinniges und logisches Denken, sie ist eine Gottesgabe; vgl. Jes. 50, 4 und sieh hier unten zu V. 21.

2. Hier kann ich zwischen beiden Gliedern keinen Zusammenhang finden, und V. a scheint mir an sich keinen richtigen Gedanken zu enthalten; denn in den meisten Fällen, wenn der Mensch unrecht tut, ist er sich dessen bewusst, weshalb man nicht sagen kann, dass dem Menschen all seine Wege rechtschaffen erscheinen.

3. Statt גֹּל ist nach Syr. und Vulg. גַּל zu vokalisieren. Dies haben auch andere schon eingesehen, doch ist der Sinn des Satzes von ihnen verkannt worden, denn sie haben hier den Kontrast zwischen vollendeten Taten (מעשיך) und Plänen oder Entwürfen (מחשבתיך) übersehen. Vollendete Taten aber können nicht JHVH empfohlen werden, in welchem Sinne גַּל gemeinhin gefasst wird. גלה mit אל der Person heisst hier, das Objekt so gestalten, dass diese es ansehen kann, d. i., dass es ihm wohlgefällig ist. Auch kann יכנו von der Verwirklichung der Pläne nicht verstanden werden, denn dafür ist der Ausdruck unhebräisch. Niph. von כון heisst hier aufrichtig oder rechtschaffen sein; vgl. besonders Ps. 5, 10. Danach ist aber der Sinn unseres Spruches der:

Lass deine Taten so sein, dass JHVH sie ansehen mag,
dann werden selbst deine Pläne rechtschaffen sein.

Wer immer rechtschaffen handelt, in dem kann kein böser Gedanke aufsteigen.

4. כל heisst in diesem Zusammenhang „alles“ im Sinne von irgend etwas, und das Perf. פעל drückt eine habituelle Handlung aus. Durch die anomale Vokalisierung von לַמַּעֲנֵהוּ will die Massora nach ihrer Gewohnheit ihren Zweifel über dieses Wort andeuten. Tatsächlich findet sich das so häufige למען nirgends mit Suff. der dritten Person und drückt beim Hinzutreten eines Suff. überhaupt niemals den Zweck, sondern stets nur die Rücksicht

aus. Das fragliche Wort ist zu sprechen לִמְעֻנֵּהוּ = für den, den er züchtigen will. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass עִנָּה, wenn es JHVH zum Subjekt hat, stets die wohlgemeinte Züchtigung ausdrückt, die Besserung bezweckt. Unter יום רעה ist selbstredend der Straftag dessen zu verstehen, den JHVH züchtigen will, nicht der des רשע. Danach ist der Spruch wiederzugeben:

Irgend etwas kann JHVH schaffen für den, den er
züchtigen will,
für dessen Straftag sogar den Frevler.

JHVH, der den Frevler hasst, gibt dennoch die Existenz von Frevlern zu, weil er sich deren als Strafwerkzeuge bedient. Diese Vorstellung spricht sich auch in vielen andern Stellen des A. T. aus; sieh besonders zu Hos. 1, 4, Hi. 5, 7 und hier die Schlussbemerkung zu 17, 11.

5. Zu גְּבַהּ vor Makkiph bieten Verbalformen wie וַיִּסַּר als Kal eine Analogie. Bei beiden geht das kurze o wegen der folgenden Gutturale in kurzes a über.

6. Hier ist der Sinn:

Durch die Gnade Gottes erlangt man Vergebung der Sünden,
aber in Gottesfurcht vermeidet man das Böse.

Ueber חסד ואמת sieh zu Gen. 32, 11 und Deut. 14, 1. Die Beziehung von בחסד ואמת hier ergibt sich aus dem zweiten Gliede. Die Gottesfurcht lässt es zur Sünde nicht kommen und ist daher der Notwendigkeit, um Vergebung der Sünden zu flehen, vorzuziehen, wenn auch JHVH in seiner grossen Huld solches Flehen erhört.

7. Statt יַשְׁלִם sprich יִשְׁלַם. Letzteres kann nicht heissen „er söhnt aus“; sieh die Schlussbemerkung zu Hi. 5, 23. Die Massora punktiert das Verbum als Hiph., weil dasselbe in der andern Aussprache im Numerus mit איביו, seinem Subjekt, nicht übereinstimmt. Allein die Synallage unterbleibt auch sonst nicht selten.

8. Ueber טוב sieh zu 15, 16, mit dem unser Spruch dem Sinne nach verwandt ist.

10. מעל hat hier dieselbe Bedeutung wie in der Sprache der Mischna und heisst sich etwas Heiliges aneignen oder für seine eigenen Zwecke gebrauchen; sieh zu Lev. 5, 15.

Orakelspruch ist der Ausspruch des Königs;
er darf die Rechtsprechung für seine eigenen Zwecke
nicht gebrauchen.

Nur bei dieser Fassung des zweiten Gliedes wird das erste verständlich, weil dasselbe danach nichts mehr besagt, als dass der König seinen Ausspruch als etwas Heiliges betrachten muss, daran er sich nicht vergreifen darf. Nach der traditionellen Fassung aber wird hier behauptet, dass der Ausspruch des Königs wirklich Gottesspruch sei, was aber widersinnig ist.

11. מאזני משפט übersetzt man gewöhnlich „gerechte Wage", aber die Stellung dieses Spruches zwischen dem vorhergehenden und dem folgenden zeigt, dass, wie in diesen, so auch hier von der Rechtsverwaltung die Rede ist. Ausserdem kann nur צֶדֶק und nicht משפט ein Mass oder eine Wage als gerecht bezeichnen; vgl. Lev. 19, 36. Deut. 25, 15. Ez. 45, 10 und Hi. 31, 6. מאזני משפט ist = Massstab für die Gerechtigkeit, und in ähnlichem Sinne wie מאזנים hat man auch אבני כיס zu verstehen.

Norm und Massstab der Gerechtigkeit kommen von JHVH,
sein Werk ist jede Richtschnur dafür.

Die Grundlage der Religion Israels ist die Gerechtigkeit. Aber was ist Gerechtigkeit? Dafür bietet JHVH in seinem Gesetze und durch seine Propheten den Massstab.

12. Ein Weisheitsspruch kann niemandem schmeicheln, selbst Königen nicht. Aus diesem Grunde muss die Aussage hier und im folg. Verse ungefähr in dem zu 14, 35 angegebenen Sinne gefasst werden; sieh zu 15, 4. Danach will das, was hier von den Königen gesagt ist, als etwas verstanden werden, das sein sollte, das aber nicht notwendig wirklich ist. Königen sollte frevelhaftes Handeln ein Greuel sein, sie sollten an denen, die die Wahrheit lieben, Wohlgefallen haben und zwar, wie V. 12 b ausdrücklich sagt, weil dies in ihrem eigenen Interesse liegt.

13. Statt מלכים ist nach LXX und zwei hebräischen Handschriften, dem Sing. des Verbums entsprechend, מלך zu lesen.

14. מלאכי ist mir wegen des Plurals und wegen der Verbindung mit מות sehr verdächtig, und ich vermute, dass das fragliche Wort durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist. Wenn man dieses Wort tilgt, wobei der Rhythmus des Spruches gewinnt, ist der Sinn des Satzes einfach der: des Königs Grimm bedeutet für jemanden den Tod. Unter איש חכם ist nicht irgendein weiser Mann zu verstehen, sondern es ist dieser Ausdruck mit Bezug auf den Menschen zu verstehen, dem des Königs Grimm gilt. V. b ist danach als Bedingungssatz zu fassen. Der Grimm des Königs ist für den, der ihn erregt, von Lebensgefahr, doch wenn

der Betreffende ein kluger Mann ist, versteht er es, den Herrscher zu besänftigen. Ueber die Konstruktion vgl. zu 15, 15. Frankenberg, der traditionellen Fassung folgend, führt als Beispiel den Fall Daniels an, der durch die Deutung von Nebukadnezars Traum alle Weisen Babylons vom Tode rettete, zu dem jener im Grimme sie verdammt hatte. Aber unser Spruch handelt sichtlich von gewöhnlicher Klugheit, nicht von der von Gott für eine ausserordentliche Gelegenheit eingegebene Weisheit.

15. אור פני מלך ist Bezeichnung für die besondere königliche Huld; vgl. Num. 6, 25 und Ps. 67, 2. Unter חיים ist hier nicht das nackte Leben zu verstehen, sondern alles zum Leben Nötige. Wer sich der besondern Huld des Königs erfreut, der ist für sein Lebenlang mit allem versorgt.

16. Blosses מה טוב kann wohl heissen wie gut! — vgl. 15, 23 — aber mit folgendem komparativischem מן ist der Ausdruck in einem Ausruf unhebräisch. Streiche daher מה, das aus dem Vorhergehenden dittographiert ist.

17. מסלה ist hier = vorgezeichnete Bahn. Gemeint ist der Grundsatz, von dem sich die Rechtschaffenen im Leben leiten lassen, und dieser Grundsatz ist, alles Böse zu meiden. רע hat hier also, wie überall in der Verbindung סור מרע, ethische, nicht physische Bedeutung (gegen Frankenberg). Bei letzterer Bedeutung müsste es חכמים statt ישרים heissen.

18. Hier ist der Sinn: Uebermut und Hochmut sind die Vorläufer des Untergangs; wenn daher ein Mensch besondern Hochmut zeigt, so kann dies als untrügliches Zeichen seines nahe bevorstehenden Untergangs angesehen werden.

19. שְׁפַל ist hier Inf. constr., nicht Adjektiv, und שפל רוח ist nicht wie sonst Bezeichnung für den Demütigen. Das sieht man aus dem ihm entgegengesetzten חלק שלל. Denn das Verteilen von Beute wird Jes. 9, 2 als Gelegenheit der höchsten Freude genannt, und dem entsprechend bezeichnet hier שפל רוח die Niedergeschlagenheit, die gedrückte Stimmung. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

Es ist besser, mit den frommen Duldern betrübt zu sein,
als mit den Uebermütigen grosse Freude zu teilen.

20. דבר bezeichnet hier, wie der Gedanke des zweiten Gliedes zeigt, das Wort Gottes. In der Beobachtung der Gebote JHVHs liegt für den Menschen Segen.

21. Statt יִקְרָא ist יִקְרָא als Kal zu vokalisieren. קרא mit ל der Person heisst hier sie anziehen, eigentlich einladen. Neben der Aussage über מתק שפתים bezeichnet נבון nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz einen Mann von Geist, der aber die durch מתק שפתים ausgedrückte Eigenschaft nicht besitzt, also einen Denker ohne Rednergabe.

Der Denker zieht nur den Gelehrten an,
aber der Redner hat für seinen Vortrag einen weiten Kreis.

Wie der Ausdruck יוסיף לקח zu fassen ist, geht aus obiger Uebersetzung zur Genüge hervor.

22. Für בעליו drücken LXX und Syr. לבעליו aus, doch lag ihnen dies nicht notwendig vor, denn es ist auch möglich, dass sich die alten Uebersetzer hier gezwungen sahen, die hebräische Breviloquenz zu erweitern. נפש steht auch bei der massoretischen Lesart des darauf folgenden Wortes im st. absol. Die Breviloquenz ist allerdings harsch, doch ist sie z. B. 27, 7b noch harscher. Im zweiten Gliede kann מוסר אוילים nicht heissen die Züchtigung, die den Toren wird, denn das Substantiv, wodurch מוסר näher bestimmt wird, bezeichnet, wie schon früher bemerkt, ohne Ausnahme die Person oder Sache, von der die Züchtigung kommt, nicht den, dem sie wird. 7, 22 ist korrupt und kann daher nichts beweisen. Statt מוסר אוילים hat man zu lesen וּמְקוֹר הֲבָלִים = aber eine Quelle von Nichtigkeiten.

23. Hier ist der Sinn wesentlich wie der des Goetheschen Wortes:

Es trägt Vernunft und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor.

26. Dieser Spruch besagt: der Mensch ist von Natur zur Arbeit nicht geneigt, und keiner würde arbeiten, wenn er nicht essen müsste.

27. Mit כרה רָעָה ist hier nichts anzufangen, denn die Verbindung ist im Hebräischen undenkbar. Statt dessen ist קָרָה רֵעֹה zu lesen, קרה als Substantiv von קרר und רֵעַ im Sinne von „Inneres“, „unausgesprochene Gedanken“ zu fassen. Dabei hüte man sich aber, Kälte und Glut von der Gleichgiltigkeit, respekt. Innigkeit zu verstehen, wofür die Ausdrucksweise ebenfalls unhebräisch wäre. Hier sollen nur zwei diametralisch entgegengesetzte Dinge, eisige Kälte und Feuerglut, kontrastiert werden. איש בליעל ist = ein teuflischer, das heisst, höchst gefährlicher Mensch; vgl. zu 6, 12.

So wird der Mensch genannt, dessen Gedanken von dem, was er spricht, so verschieden sind, wie eisige Kälte von Feuerglut.

28. נרגן wird gewöhnlich als Partizip Niph. von רגן gefasst, doch steht diese Ableitung keineswegs fest. Das Wort kann auch ein Substantiv von נרג sein; vgl. arab. نيرج, das unter anderem die hier erforderliche Bedeutung „Ohrenbläser" hat. Fürst nimmt letztere Abstammung an. Danach wäre aber נִרְגָּן zu sprechen, nach der Form von גַּזְלָן, שַׁקְרָן und dergleichen mehr in der Sprache der Mischna.

29. Der Satz יפתה רעה, zur Einheit zusammengefasst, ist Subjekt, und איש חמס bildet das Prädikat. Danach heisst das Ganze: ein gewalttätiger Mensch ist, wer seinen Nächsten betört usw. Der Umstand, dass der Betörte aus freien Stücken den bösen Weg nicht gegangen wäre, macht ihn moralisch zum Opfer des Verführers, obgleich dieser, ohne Gewalt zu gebrauchen, sein Ziel erreicht. Die traditionelle Fassung scheitert daran, dass der wirkliche איש חמס physische Gewalt und nicht Ueberredungskunst gebraucht. Ueber die Konstruktion sieh zu 12, 17.

30. Für לחשב drückt LXX יחשב aus, doch lag den alten Uebersetzern hier keine andere Lesart vor; sie gaben den Satz nur dem Sinne nach etwas freier wieder. Denn die Fassung, wonach der Nachsatz erst mit כלה רעה beginnt, während alles dazwischen den Nebensatz bildet, ist falsch. Jedes der beiden Versglieder enthält zwei Sätze, einen Bedingungssatz — denn das Partizip ist hier wie öfter konditional gebraucht — und einen Nachsatz; vgl. Frankenberg, der Va richtig wiedergibt:

„Wenn einer die Augen einkneift,
geschieht's, um Lügen zu ersinnen".

Frankenberg weiss aber kein sonstiges Beispiel anzuführen, wo ל an der Spitze der apodosis im Sinne von „so geschieht's um" gebraucht ist. Ein solches Beispiel bietet Hi. 27, 14, wo למו חרב nur heissen kann: so geschieht's, um dem Schwerte zu verfallen. Dass ל an jener Stelle mit einem Substantiv und hier mit dem Inf. so vorkommt, macht keinen Unterschied; sieh die Schlussbemerkung zu Deut. 27, 25. כלה רעה heisst nicht, er hat die Bosheit vollbracht, sondern ist so viel wie: er ist mit dem Plane der Bosheit fertig und hat beschlossen, ihn auszuführen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 20, 7. 9 und Esther 7, 7 den Gebrauch von Kal von כלה.

31. שיבה ist hier in seinem eigentlichen Sinne gebraucht und bezeichnet das graue Haar des Greises. Sonach ist das Bild recht realistisch. Denn im hohen Alter ist der Scheitel in der Regel kahl, und das spärliche, ihn umrahmende Haar bietet wirklich den Anblick eines Diadems um das Haupt*). Dieses Diadem wird nur auf dem Wege der Tugend — denn das heisst צדקה hier, wie auch sonst öfter — gefunden, teils weil das Laster und seine Ausschweifungen das Leben verkürzen — vgl. zu 10, 27 — teils weil langes Leben, das höchste Gut, nur den Frommen gegeben wird. Diese Vorstellung spricht sich besonders 1 K. 3, 13f. aus. Denn dort werden dem Salomo Weisheit, Reichtum und Pracht ohne weiteres versprochen, so wie es aber zum Versprechen eines langen Lebens kommt, wird die Bedingung eines JHVH wohlgefälligen Wandels vorausgeschickt.

32. טוב מן heisst nicht besser als, sondern tapferer als; sieh zu Ri. 11, 25 und hier zu 14, 19. Danach erklärt unser Spruch den Sieg im Kampfe mit sich selbst als das Resultat grösserer Tapferkeit als die Ueberwindung eines Kriegsfeindes.

33. Ueber die Konstruktion in יוטל את הגורל sieh die Ausführung zu Gen. 4, 18.

XVII.

1. Für ושלוה ist höchst wahrscheinlich וְשָׁלוֹם zu lesen. Nur שלום passt recht als Gegensatz zu ריב, nicht aber שלוה; vgl. das häufige איש שלום gegen das Ri. 12, 2 und Jer. 15, 10 vorkommende איש ריב. Dagegen findet sich איש שלוה nirgends. זבחי ריב aber ist ohne Zweifel in זֶבַח וָרִיב zu ändern. Denn während זבח im Sing. jede Mahlzeit von Fleisch bezeichnen kann, bedeutet dessen Plural ausschliesslich Opfer und passt daher hier in den Zusammenhang nicht.

2. Ueber בן als Gegensatz zu עבד sieh zu 10, 5. Hier gehören jedoch der Sohn und der Sklave demselben Hause an. Der Vater bevorzugt den tüchtigen Sklaven vor seinem Sohne, doch nur solange er lebt. Mit seinem Tode muss diese Bevorzugung gesetzlich aufhören. Beim Absterben des Herrn bekommt der Sklave nicht nur keinen grössern Anteil als einer der Söhne, sondern er

---

*) Noch realistischer ist das Bild von einem solchen Diadem Ps. 21, 4, wo es עטרת פז heisst statt עטרת תפארת. Denn פז bezeichnet weissliches Gold oder Platina, also ein kostbares Metall von der Farbe des Greisenhaars.

bekommt gar keinen Anteil. Gemeint ist, dass der Sklave ein geringes Legat erhält. Selbstredend musste diesem Legate die Freilassung des Sklaven vorangehen, sonst konnte er nichts bekommen, denn ein Sklave durfte kein Eigentum besitzen. Delitzsch versteht das zweite Glied dahin, dass der Sklave als Verwalter der Erbschaft sie unter die Brüder verteilt, allein danach müsste es לאחים statt בתוך אחים heissen. בתוך zeigt, dass der Sklave selber seinen Teil von einem andern zugewiesen bekommt. Ueber den Gebrauch von חלק vgl. 16, 19 חלק שלל.

3. Metalle sind von Natur undurchdringlich, und doch hat der Mensch Mittel erfunden, wodurch er in das Innere von Gold und Silber gleichsam eindringen kann, aber das Innere des Menschen vermag nur JHVH allein zu erforschen; vgl. 16, 2 b. Toy zieht die Fassung der Konjunktion an der Spitze von V. b als Waw comparationis vor, wonach das Ganze hiesse, wie für Silber der Tiegel etc., so etc. Allein danach müsste das zweite Glied etwa lauten וללבות עיני יהוה.

4. Ob מזין so viel sein kann wie מֵאֲזִין, ist sehr fraglich; nach Analogie anderer solcher Verkürzungen sollte man statt dessen מֵזִין erwarten. Jedenfalls heisst dieses Partizip, wie auch מקשיב, lauscht begierig. שקר aber, das als Subjekt zum folgenden Verbum nicht gedacht werden kann, ist entweder als Glosse zu און zu streichen, oder man hat שקר מזין in שֹׁקֵד ומזין zu ändern. Letzteres Verfahren ist aus rhythmischen Gründen vorzuziehen.

5. Für לאיד ist zweifellos לְאֹבֵד zu lesen. Wäre die Recepta richtig, so müsste איד irgendwie näher bestimmt sein. Ueber אבד als Parallele zu ריש vgl. 31, 6a und 7 a.

7. Als Gegensatz zu נדיב bezeichnet נבל einen harten, illiberalen Menschen; vgl. 1 Sam. 25, 25, wo die Handlungsweise Nabals, der dem David materielle Hilfe versagte, als נבלה bezeichnet wird. יתר aber heisst dem Zusammenhag nach Generosität; vgl. in der Sprache der Mischna das Piel וִתֵּר und das Substantiv וַתְּרָן.

Nicht kommt dem Geizhals zu, von Freigebigkeit zu reden,
Noch weniger geziemt dem Generösen die Sprache der Lüge.

8. Hier haben die alten Versionen den hebräischen Text mehr oder weniger missverstanden. Auch in moderner Zeit verstehen manche Erklärer unter בעליו fälschlich den Geber des שחד statt dessen Empfänger, und אבן חן wird von allen missverstanden, mit Ausnahme von Frankenberg, der unter dem Ausdruck richtig einen Zauberstein versteht, welcher die Tugend hat, dass er seinem

Besitzer חן verleiht. Nur irrt Frankenberg, indem er hier bei חן an die Anziehung für die Menschen im allgemeinen denkt. In diesen Irrtum ist Fr. verfallen, weil er den Ausdruck בעיני בעליו mit allen Neuern als nähere Bestimmung zum ganzen Satze אבן חן השחד fasst, was aber falsch ist, da das zweite Glied als Epexegese zum ersten deutlich zeigt, dass es sich hier nicht um das handelt, wofür das Geschenk von irgend jemandem gehalten wird, sondern um das, was es wirklich ist, das heisst, um die Wirkung, die es auf den Empfänger tatsächlich hat. Aus diesem Grunde muss man den Ausdruck בעיני בעליו, worin unter בעליו, wie bereits gesagt, der Empfänger zu verstehen ist, als Komplement zu חן allein fassen. Sonach ergibt sich für das erste Versglied der Sinn: das Geschenk ist ein Zauberstein, der beim Empfänger Gefallen erregt. Wer der Gegenstand des Gefallens und zugleich Subjekt des Verbums in V. b ist, versteht sich von selbst.

9. Im ersten Gliede fasst man besser מבקש אהבה als Subjekt. Im allgemeinen steht im Nominalsatz im Hebräischen, wie in allen semitischen Sprachen, das Subjekt voran, doch hält sich die hebräische Poesie und besonders der Weisheitsspruch an diese Regel nicht. Dies gilt besonders für Fälle, wo Subjekt und Prädikat beide Partizipien sind, wie hier. מכסה kann nur bedeuten „übersehen", „keine Notiz nehmen von", und פשע heisst hier dem Zusammenhang nach nicht Sünde oder moralisches Vergehen, sondern Verstoss gegen die Freundschaft. Denn wie das substantivische אֹהֵב den Freund bezeichnet, so אהבה die Freundschaft. Das zweite Glied wird allgemein missverstanden. Die Erklärer fassen שנה בדבר im Sinne von „weitertragen", „weitererzählen", was der Ausdruck aber nicht bedeuten kann. שנה heisst, noch einmal tun, eine Handlung wiederholen. Das Verbum ist in Kal eigentlich intransitiv und die Handlung, die wiederholt wird, meist vorher genannt; vgl. 1 Sam. 26, 8. 2 Sam. 20, 10. 1 K. 18, 34 und Neh. 13, 21. Soll aber das, was wiederholt wird, durch ein Substantiv ausgedrückt werden, dann steht dasselbe mit ב, wie hier und 26, 11; vgl. auch Kidduschin 40a אם עבר אדם עבירה ושנה בה = wenn jemand eine Sünde begangen und sie darauf wiederholt hat. דבר in V. b ist also identisch mit פשע in V. a. Danach muss unser Spruch zu deutsch lauten:

Wem an Freundschaft gelegen ist, der übersieht
eine Verfehlung,
doch wer den Fehler wiederholt, entfremdet sich
den Freund.

Wenn der Freund einmal einen Verstoss gegen die Freundschaft übersieht, so darf man nicht auf diese Nachsicht rechnen und wieder etwas Aehnliches tun, denn eine Wiederholung würde den Freund entfremden.

10. Für תחת sind zwei verschiedene Ableitungen möglich. Die Verbalform an sich kann nämlich sowohl auf חתת als auch auf נחת zurückgeführt werden. Doch ziehen die Neuern letztere Ableitung vor, weil das Verbum bei ersterer keineswegs passt. Im Grunde aber passt auch das Imperf. von נחת hier nicht besser. Denn dieses Verbum kann die ihm von den Erklärern beigelegte Bedeutung „Eindruck machen“ nie und nimmer haben. Der Text, den LXX repräsentiert, nämlich תְּחַת גערה לֵב מבין, ist offenbar von den alten Uebersetzern zurechtgelegt und verdient daher keine Beachtung. Unser Spruch lautete ursprünglich אַחַת גערה במבין מַכּוֹת כסיל מאה. Dies enthält zwei vollständige unabhängige Sätze, deren Sinn ist:

Ein einziger Verweis dem Verständigen,
dem Toren der Schläge hundert.

Was die Konstruktion des ersten Gliedes betrifft, so ist das Substantiv גערה hier wie das Verbum desselben Stammes mit ב konstruiert, wie man z. B. חֵפֶץ ב sagte — vgl. 1 Sam. 18, 25. Jer. 22, 28 und Ps. 1, 2 — weil das Verbum חָפֵץ mit derselben Präposition konstruiert wird. Zur starken Hervorhebung des Kontrastes ist ein Zahlwort an die Spitze und das andere an das Ende gesetzt. Denn Anfang und Ende des Satzes sind die geeignete Stellung für das, was besonders hervorgehoben und stark betont werden soll.

11. Die unter den Auslegern vorherrschende Fassung von מרי in politischem Sinne, als handle es sich hier um Empörung gegen die Regierung oder weltliche Macht, scheitert daran, dass sowohl dieses als auch das Verbum מרה ausschliesslich vom Ungehorsam gegen Gott oder einen Gottesmann, der im Namen Gottes spricht, gebraucht wird.*) Unter מרי kann daher nur der Ungehorsam gegen JHVH verstanden werden. Diese Bedeutung von מרי macht aber die Fassung von יבקש im Sinne von „suchen“ oder „auf etwas ausgehen“ unmöglich. Denn in der Regel begeht der Mensch eine Sünde wegen des augenblicklichen Genusses oder wegen des materiellen Profits, den sie ihm gewährt, nicht aber

*) Deut. 21, 18. 20 spricht nicht dagegen, denn Kindern gegenüber vertreten Eltern JHVH, dessen Gesetz ihnen zu lehren ihre Pflicht ist; vgl. Deut. 6, 7. 11, 19.

Gott zum Trotze. בקש מיד פ' heisst bekanntlich, an einem etwas rächen. Jos. 22, 23 fällt bei dieser Wendung das Komplement weg, und das nackte Verbum ist in diesem Sinne gebraucht.*) Wenn nun solches dort geschieht, wo die Person, an der die Schuld gerächt werden soll, durch den Zusammenhang vollkommen bestimmt ist, um wie viel mehr kann es hier geschehen, wo dies nicht der Fall ist. Im zweiten Gliede ist die Konstruktion verkannt worden. Während nämlich mit Bezug auf V. a die Meinungen verschieden sind und nach manchen מרי, nach andern רע Subjekt ist, fassen alle Erklärer in V. b מלאך אכזרי als Subjekt und beziehen בו auf מרי, respekt. רע, was aber grundfalsch ist. Denn danach würde hier bloss davon die Rede sein, dass der Rebelle, respekt. der Böse bestraft werde, welcher Gedanke aber durch ומלאך אכזרי וגו' in zu absonderlicher Weise ausgedrückt wäre; vgl. 13, 21, wo der Gedanke, dass die Sünder die Strafe ereilt, kurz und bündig durch חטאים תרדף רעה ausgedrückt ist. In Wirklichkeit ist für V. b das Subjekt aus dem vorherg. רע zu entnehmen, während מלאך אכזרי das Prädikatsnomen bildet. Das Suff. in בו aber ist unbestimmt und geht auf den, der sich des Ungehorsams gegen JHVH schuldig gemacht hat. Demgemäss ist der Sinn des Ganzen wie folgt:

Nur den Ungehorsam gegen Gott rächt der Böse
und er wird als bitterer Bote gegen einen entsendet.

Der Absender des Boten ist selbstredend der beleidigte JHVH. Mit אך will gesagt sein, dass JHVH dem Bösen gegen diejenigen, die ihm gehorsam sind, keine Macht gibt. Nur den Sündern kann der Böse beikommen, weil er in ihrem Falle als Bote JHVHs handelt, der sich seiner als Strafwerkzeug bedient. Ueber den Gedanken sieh zu 16, 4.

12. Im ersten Gliede, das so klar und deutlich ist, haben LXX und Syr. den Text arg missverstanden. Im zweiten ist באולתו = mit seiner besondern, liebsten Narrheit. Der Sinn ist: selbst der Gescheite ist unerträglich, wenn er auf seinem Steckenpferd reitet, aber der Tor ist dann geradezu schrecklich. Ueber ואל sieh zu 8, 10.

13. Die Theologen — und leider ist fast jeder der modernen Exegeten ein Theologe — denken hier an den Fluch Gottes, welcher sich im Hause dessen, der Gutes mit Bösem vergilt, einnisten wird;

*) Den Satz יהוה הוא מבקש haben wir zwar in unserer Bemerkung zu jener Josuastelle als Glosse erklärt, aber die Glosse ist alt und gut klassisch, weshalb sie als Beleg dienen kann.

vgl. Frankenberg. In Wirklichkeit aber will hier nur gesagt sein, dass schnöde Undankbarkeit sich selbst bestraft. Denn wer so schrecklich undankbar ist, dass er seinem Wohltäter mit Bösem lohnt, findet nicht leicht einen Toren, der ihm wieder in der Not hilft. Das Gegenstück hierzu bietet 11, 25; sieh zu jener Stelle.

14. Für פוטר מים las der Text ursprünglich פֹּטֵר שְׂפָתַיִם. Für das Partizip hat auch LXX ein Substantiv, statt מים aber drückt sie מִלִּים aus. Letzteres liegt zwar graphisch näher, passt aber als Bestimmungswort zum vorherg. Nomen minder gut. Was התגלע hier bedeutet, lässt sich nicht sagen. Ich wenigstens bin nicht imstande, eine Vermutung darüber anzustellen. Für נטוש aber ist נָטוּשׁ zu sprechen und ריב als Subjekt dazu zu fassen. נָטוּשׁ heisst unaufhaltsam, eigentlich um sich greifend; vgl. zu Jes. 21, 15.

Das erste Wort ist der Anfang des Zankes,
und ehe * ist der Streit unaufhaltsam.

15. צדיק und רשע sind hier mit Bezug auf Verbrechen zu verstehen. Dies geht daraus hervor, dass sie beide genannt werden. Denn, handelte es sich hier um einen Zivilprozess, so würde es sich von selbst verstehen, dass, wenn dem einen Recht gegeben wird, der andere Unrecht behält. Demnach ist hier von zwei oder mehrern Fällen die Rede. Wir haben hier einen Protest gegen die alte und auch in moderner Zeit oft ausgesprochene Ansicht, es sei besser zehn Schuldige freizusprechen als e i n e n Unschuldigen zu verurteilen. Nach unserem Spruche ist beides für JHVH ein Greuel. Im Pentateuch wird jedoch die Sache humaner angesehen; vgl. zu Ex. 23, 7.

16. מחיר fassen die Neuern hier fälschlich im Sinne von Geld schlechtweg, denn das Nomen heisst wie gewöhnlich Kaufpreis. Die Erklärer sind gezwungen, dem Ausdruck erstere Bedeutung beizulegen, weil sie den Sinn von ביד verkennen. Etwas in seiner Hand haben heisst unter anderem, entweder einen Gegenstand gegen einen Preis, oder einen Preis für einen Gegenstand a n b i e t e n. Ersteres ist 3, 16 gemeint, letzteres hier. Man darf jedoch aus diesem Spruche nicht schliessen, dass die alten jüdischen Gelehrten sich für ihren Unterricht bezahlen liessen, denn das war streng verboten. Man sagte: die Weisen müssen ihren Schülern unentgeltlich Weisheit mitteilen, wie Gott sie ihnen selbst umsonst gab; vgl. Nedarim 37 a. Die Worte sind hier bildlich zu verstehen. Der beste Beweis, dass jemand einen Gegenstand zu besitzen wünscht, ist seine Bereitwilligkeit, dessen vollen Preis zu

zahlen. Aber der Tor mag den Besitz der Weisheit noch so sehr wünschen, er erlangt ihn dennoch nicht, weil ihm die intellektuelle Anlage dazu fehlt.

17. Hier sind die Fassungen mehrfach verschieden. Mir aber scheint, dass deren keine zutrifft. Nach einem von uns oft genannten Sprachgesetz schliesst der Ausdruck בכל עת, dem לצרה in der Parallele gegenübergestellt, die Zeit der Not aus, und danach ist der Sinn unseres Spruches der:

Zu jeder andern Zeit mag der Kamerad als Freund gelten,
aber für die Zeit der Not ist nur der Bruder geboren.

Der Sinn ist ungefähr derselbe wie der des englischen Sprichworts: blood is thicker than water. Aehnliches ist auch in den slavischen Sprachen sprichwörtlich.

18. תקע כף ist Subjekt, und was darauf folgt, entfaltet dessen Sinn; sieh zu V. 9. Unter רעהו ist der Empfänger der Bürgschaft zu verstehen, daher לפני = gegenüber. Anders 6, 1, wo ערב mit ל der Person konstruiert ist.

19. Hier wurde schon im Altertum Theologie hineingetragen, an die der Spruchdichter nicht dachte. Denn für פשע hatte der Text ursprünglich פֶּצַע. Letzteres passt, wie gleich klar werden wird, vortrefflich zum Parallelismus. מצה ist nämlich nach einer frühern Bemerkung nicht bloss Hader, Wortstreit, sondern Rauferei, und unter פתח ist hier der Mund zu verstehen; sieh zu 15, 4. Zu der Verbindung מגביה פתחו ist 1 Sam. 2, 3 תדברו גבהה zu vergleichen, und unter שבר hat man eine Körperverletzung zu verstehen.

Ein blaues Auge sucht, wer Händel sucht,
wer freche Reden führt, den juckt es nach Schlägen.

20. ברעה ist entweder nach 14, 32 in בְּרָעָתוֹ zu ändern, oder man hat dafür בָּרָעָה zu sprechen. Bei letzterem Verfahren tut der Artikel den Dienst des Suffixes; sieh zu Gen. 40, 1.

21. Für לתוגה ist vielleicht bloss תוגה zu lesen, da ל aus dem Vorhergehenden verdoppelt sein mag. Wenn man die Recepta belässt, ist die Konstruktion wie in 16, 30; sieh zu jener Stelle.

22. ייטב ist = macht dick und fett, vgl. zu Gen. 6, 2, und גהה, dem im Arabischen جهوى entspricht, bezeichnet das Gesäss. Nur in dieser Fassung passt ייטב גהה als Gegensatz zu תיבש גרם, welches nach der Bemerkung zu Num. 11, 6 Magerkeit ausdrückt.

Fröhlich Herz macht fetten St—ss,
aber Kummer zehrt den Leib ab.

Nach einer mündlichen Mitteilung von Barth — die jetzt vielleicht schon veröffentlicht ist — entspricht גהה dem arabischen وجه, und heisst Gesicht. Allein, wenn dem so wäre, müsste das fragliche Nomen auch sonst mit dem so häufigen פנים abwechseln. Dagegen erklärt sich die Seltenheit des Ausdrucks bei unserer Fassung aus seiner Bedeutung.

23. Fasse חק als st. constr. und sprich יֻקַּח statt יִקַּח. Nach der Recepta wird hier vorausgesetzt, dass der רשע ein Richter ist, welche Voraussetzung aber unnatürlich erscheinen muss. Es ist nicht leicht, auf die Pointe dieses Spruches zu kommen. Möglich aber ist, dass die richterliche Bestechung nur als typischer Fall genannt wird. Danach würde hier gesagt sein, dass die Menschen in der Regel nichts umsonst geben, weshalb die Annahme eines Geschenks von einem, der in schlechtem Rufe steht, auf den Empfänger den Verdacht einer ungesetzlichen Dienstleistung wirft.

24. Hier scheint der Sinn der: der Verständige handelt stets weislich, je nach dem Fall, der ihm vorliegt, während der Tor weit entfernt ist, die Beschaffenheit des jeweiligen Falles in Betracht zu ziehen und zu berücksichtigen. Für בקצה ארץ gibt es eine Lesart בקץ הארץ, die aber keine Beachtung verdient, da קץ in solcher Verbindung unhebräisch wäre; sieh zu Gen. 4, 3.

26. Mit גם wird hier eine Behauptung eingeleitet, die mit Bezug auf eine andere unmittelbar darauf folgende als Basis für einen Schluss a minore ad majus dient; vgl. zu 19, 2. Das minus ist ענוש und להכות das majus. Denn im zweiten Gliede ist על in אַל zu ändern. Dann entspricht אל ישר = Unbilligkeit dem לא טוב; vgl. zu 12, 28. Unter נדיבים endlich sind vermögende Leute zu verstehen. Diese werden hier so genannt wegen des guten Beigeschmacks, der diesem Nomen anhaftet; denn es soll dadurch der Nebenbegriff der Unschuld ausgedrückt werden. Bei den Wohlhabenden ist von einer körperlichen Strafe die Rede, weil eine Geldstrafe sie nicht schwer genug trifft.

> Dem Unschuldigen eine Geldstrafe auferlegen ist unrecht,
> um wie viel mehr, ihn, wenn er wohlhabend ist, körperlich zu züchtigen.

Man beachte, dass im ersten Gliede ענוש ohne ל steht, während es im zweiten להכות heisst. Der Grund hierfür ist der: In V. a ist der Inf. Subjekt, während in V. b das Subjekt aus dem in טוב enthaltenen Pron. der dritten Person zu entnehmen und der Inf. nur erklärend ist. Ganz so verhält sich die Sache auch 18, 5.

27. Die Neuern ziehen hier das Kethib וקר vor und fassen קר רוח im Sinne von „kaltblütig“, wofür aber der Ausdruck unhebräisch ist*), abgesehen davon, dass dieser Begriff zum Parallelismus nicht passt. Aber auch das Keri ist vielleicht nicht richtig. Wahrscheinlich hat man dafür וִיקַר zu lesen. Denn das winzige Jod konnte leichter ganz übersehen als für Waw gelesen werden. Jedenfalls aber ist יקר רוח nicht = würdigen Geistes, wie die Wörterbücher angeben, sondern das Adjektiv heisst selten, und רוח als Parallele zu אמרים ist so viel wie רוח פיו und heisst Rede. יקר רוח bezeichnet danach einen Menschen, der selten redet, und entspricht somit dem חשׂךְ אמריו in der Parallele. Ueber יקר vgl. 1 Sam. 3, 1 und über das Bestimmungswort desselben den Parallelismus in Ps. 33, 6. Statt des dortigen רוח פיו heisst es hier aus rhythmischen Gründen bloss רוח; vgl. englisch save your breath = sprich nicht.

XVIII.

1. Statt לתאוה liest Hitzig nach LXX richtig לְתֹאֲנָה; vgl. Ri. 14, 4. נפרד kann in diesem Zusammenhang nur einen Menschen bezeichnen, der mit seinen Ansichten allein da steht und sich einen Stolz daraus macht, sie gegen die vorherrschenden Ansichten zu verteidigen. Frankenberg versteht unter dem fraglichen Ausdruck den entfremdeten Freund, was aber zu der Parallele nicht passt. Denn התגלע heisst nicht Streit erregen, wie Fr. meint, sondern in die Augen fallen, vgl. arab. جلع VII, hier speziell aus seiner Umgebung heraustreten, sich hervortun. תושיה, das 8, 14 und Jes. 28, 29 als Synonym von עצה vorkommt, bezeichnet hier die Beratung über etwas, das das Gemeinwohl betrifft. Bei jeder solchen Beratung widersetzt sich der נפרד der allgemeinen Ansicht, lediglich um sich wichtig zu machen.

2. Der Tor fragt einen andern um dessen Ansicht, nicht weil er sie, wenn sie ihm einleuchten sollte, zur seinen machen will, sondern nur um ihm darauf seine eigene Meinung mitzuteilen. Er will also nicht hören, sondern nur gehört werden.

3. Für רָשָׁע vokalisiert Frankenberg richtig רֶשַׁע, und sein Hinweis auf 11, 2a trifft zu. Hier passt das Abstraktum noch besser, weil auch die drei andern Nomina Abstrakta sind. בוז be-

---

*) קר רוח könnte höchstens heissen „leicht zu befriedigen“; vgl. in der Sprache der Mischna קורת רוח = Befriedigung.

zeichnet die Verachtung, die der Frevler für andere hat; vgl. Strack. Aber auch קלון und חרפה haben dieselbe Beziehung. Letzteres heisst hier jedoch nicht Schmach oder Schande, sondern Herausforderung. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. zu 1 Sam. 17, 10 das über das Verbum desselben Stammes Gesagte. Vor חרפה ist aus dem ersten Gliede בָּא hinzuzudenken.

Wo Frevel erscheint, zeigt sich auch Verachtung des Nächsten
und neben solcher Geringschätzung Herausforderung.

Frankenberg, der in רָשָׁע den Gegenstand des בוז erblickt, fasst קלון im Sinne von Schandtat, doch kann das Nomen diesen Sinn nicht haben.

4. מים עמקים heisst in diesem Zusammenhang nicht tiefes Wasser, sondern Wasser in der Tiefe, d. i., Wasser in einem Brunnen, dessen Boden tief liegt. Wie hoch das Wasser über dem Boden steht, darauf kommt es hier nicht an, sondern nur auf die Tiefe des Raumes zwischen der Oberfläche des Wassers und der Oeffnung des Brunnens. Diesem Ausdruck entgegengesetzt ist נחל נבע. Aus dem durch letzteres bezeichneten Bache kann man leicht mit dem Krug in der Hand schöpfen, während das vorher erwähnte Wasser mittelst eines Seiles und Eimers mühsam heraufgeholt werden muss; vgl. 20, 5. איש, dem מקור חכמה gegenübergestellt, bezeichnet nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 einen gewöhnlichen Menschen, der nicht besonders weise ist.

Die Rede des gewöhnlichen Menschen ist wie Wasser in der Tiefe,
aber wie ein sprudelnder Bach die Quelle der Weisheit.

Was der gewöhnliche Mensch spricht, ist nicht immer leicht verständlich, sodass man zuweilen mühsam den Sinn herausfinden muss. Dagegen gibt sich der Sinn der weisen Rede, ohne dass man darüber viel nachzudenken hat.

5. טוב hat hier keinen ethischen Sinn, sondern ist materiell zu fassen, sodass לא טוב heisst, es nützt nicht. Danach spricht sich hier, wie in mehrern andern Sprüchen, der Glaube an den unausbleiblichen Sieg der Gerechtigkeit aus. Ueber להטות, während der vorherg. Inf. ohne ל steht, sieh zu 17, 26.

6. יבאו בריב heisst sie schaffen — wörtlich sie erlangen — Streit; sieh zu Ex. 18, 23. LXX und Targum drücken יָבִאוּ aus, doch wäre Hiph. hier unhebräisch. למהלמות יקרא heisst wörtlich, ladet Schläge ein. Ueber מהלמות sieh zu Ri. 5, 26.

8. Statt des undeutbaren כמתלהמים ist zu lesen כְּמִתְלָהִים = wie zum Zeitvertreib dienend. Das Partizip Hitph. kommt von להה, arab. لها spielen, scherzen, die Zeit vertreiben; sieh zu 26, 18. Um seine böse Absicht nicht zu verraten, bringt der Ohrenbläser seine Verleumdung wie einen Klatsch vor, der bloss zur Kurzweil dienen soll, aber sie sinkt dem Zuhörer tief ins Herz.

9. Ueber אח, wofür in ähnlicher Verbindung 28, 24 חבר steht, sieh zu Gen. 49, 5. בעל verbindet sich nicht mit משחית zum Ausdruck des Begriffs „Zerstörer“. משחית allein heisst das, und בעל steht im st. absol. und heisst Besitzer. משחית ist rein Partizip, und sein Objekt ergänzt sich aus dem Zusammenhang, sodass בעל משחית ist = ein Besitzer, der seinen Besitz zerstört. Demgemäss ist der Sinn des Ganzen wie folgt:

Auch wer im Erwerben lässig ist,
ist nicht besser als der, welcher sein Erworbenes zugrunde richtet.

Mit andern Worten, wer nicht produziert soviel, als er vermag, ist dem gleichzustellen, der das bereits Produzierte zerstört. Also nicht schaffen heisst zerstören; sieh zu 14, 23. Dieselbe Ansicht spricht sich später mit noch grösserer Schärfe in einer alten Baraitha aus, in der jemand, der zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts nicht beiträgt, in eine Reihe mit dem Mörder gestellt wird; vgl. Jebamoth 63 b. Ueber בעל im st. absol. bei der Bedeutung „Besitzer“ vgl. Jeruschalmi Maaser scheni Kap. 4, Hal. 1 gegen Ende פודין מעשר שני על פי שלשה לָקוחות ואפילו אחד מהן גוי אפילו אחד מהן בעל.

10. Statt ירוץ ist יָרוּם zu lesen, was auch andere schon vermutet haben. Aus diesem wurde zuerst durch Dittographie aus dem Folgenden ירומץ und daraus durch Streichung des unrichtigen Buchstaben ירוץ. Ueber die Verbindung ירום ונשגב vgl. Jes. 33, 5. Danach ist aber בו nicht auf מגדל, sondern auf שם יהוה zu beziehen.

11. וכחומה ist so viel wie וְכִבְחוֹמָה. Nach כ fällt die Präposition ב regelmässig weg. Für במשכתו aber ist nach den alten Versionen und dem וכחומה entsprechend בְּמִשְׂכָּתוֹ zu vokalisieren. Das zweite Glied ist dann = und wie hinter einer sichern Mauer ist er — der Reiche — in seiner Verzäunung. Diejenigen, welche die Recepta „in seiner Einbildung“ wiedergeben, lassen sich von der deutschen Muttersprache irreführen, in der „sich einbilden“

mit „Bild“ zusammenhängt, nicht aber im Hebräischen, wo dieser Begriff nur durch בעיניו ausgedrückt werden kann.

13. שמע ist in diesem Zusammenhang im Sinne von „verstehen“ gebraucht, und כלמה, das hinter לו gesetzt ist, bezieht sich auf den, dem in der beschriebenen Weise geantwortet wird, und heisst Geringschätzung. Die Torheit besteht in der dummen Antwort auf das, was der Betreffende gar nicht verstanden hat, und die Geringschätzung des andern in der Nichtachtung, womit jener leichthin antwortet, ohne ihn verstanden zu haben.

14. Blosses רוח, dem רוח נכאה entgegengesetzt, heisst Uebermut, Ueberhebung. Mit מחלהו kommt man hier nicht weit, selbst wenn man dieses bildlich fasst, im Sinne von „Unglück“, und unter רוח den Mut versteht, wie manche der Neuern tun. Denn danach bildet רוח das Subjekt, während מי im zweiten Gliede zeigt, dass hier eine Person, nicht eine Sache Subjekt ist. Man ändere מחלהו in מְעַלֵהוּ. Dann erhält man für den Satz den Sinn: Mit dem Uebermut eines Menschen wird der leicht fertig, der ihn erhöht hat, das heisst, dem jener die Lage oder Stellung verdankt, die ihn übermütig macht. Demgemäss ist aber auch unter רוח נכאה nicht die eigene Niedergeschlagenheit, sondern die eines andern zu verstehen, und der Spruch besagt, dass der Uebermütige ein erträglicherer Gesellschafter ist als der Hypochonder. Frankenberg, der רוח im ersten Gliede im Sinne von „aufbrausender Zorn“ versteht, ändert מחלהו nach LXX in מְחַלֵהוּ und fasst dies in der Bedeutung „besänftigen“. Aber in dieser Bedeutung heisst es immer חלה פני פ׳, niemals חלה את פ׳.

15. Hier kontrastiert נבון mit חכם und לב mit אזן. Der נבון ist nach Sifrê Deut. Piska 13 ein Mann, der die Fähigkeit hat, von einem gegebenen Falle auf einen andern zu schliessen (מבין דבר מתוך דבר). Sein Intellekt, heisst es danach hier, schafft und produziert Wissen oder Erkenntnis. Ihm gegenübergestellt, bezeichnet חכם einen Menschen, dem diese Fähigkeit fehlt, oder der sie nicht in hinreichendem Masse besitzt, und der darum mehr auf Unterricht angewiesen ist als jener.

16. Statt מַתָּן ist מַתַּן zu vokalisieren und מַטַּע als st. constr. von מַטָּע zu vergleichen. Die Massora scheint durch die anomale Punktation wie öfter ihren Zweifel über das Wort andeuten zu wollen. Sie mochte מתן in diesem Zusammenhang bezweifeln, weil dieses Nomen in dem hier erforderlichen st. constr. sonst nicht vorkommt.

17. In V. b geht das Suff. am Verbum nicht auf הראשון, sondern auf ריבו; vgl. Hi. 29, 16. חקר heisst einer Sache auf den Grund kommen, hier speziell die Ansprüche des Gegners vor Gericht auf ihren Wert reduzieren. Selbstredend geschieht dies nicht direkt durch den Litiganten, sondern seine Aussagen verhelfen dem Richter zu solchem Resultat.

18. Hier ist der Sinn des zweiten Gliedes unverständlich, denn הפריד בין heisst zwei voneinander trennen oder einander entfremden, aber nicht zwischen ihnen entscheiden, in welchem letzterem Sinne der Ausdruck gewöhnlich gefasst wird. Der Text scheint nicht in Ordnung.

19. Auch hier ist der Text, namentlich im ersten Gliede, heillos verderbt. LXX drückt נוֹשָׁע für נפשע aus und וּמְרוֹמִים statt ומדינים, aber das führt zu nichts.

20. Für פי hat man, wie schon früher zweimal, כְּפִי zu lesen. Im zweiten Gliede kontrastiert das Subjekt zu ישבע mit בטנו. Die Frucht der Hände dient nur für den Magen, das heisst, für das ökonomische Fortkommen, dagegen affiziert die Frucht der Lippen den Menschen selbst, das heisst, seine ganze Wohlfahrt.

21. אהביה bietet keine Schwierigkeit. Der Ausdruck ist so viel wie: die von ihr gern Gebrauch machen; vgl. zu 29, 3. Solche, die die Zunge gern gebrauchen, geniessen deren Früchte, das heisst, es ergeht ihnen je nach dem Gebrauch, den sie von ihr machen. Ueber יאכל sieh zu Jes. 1, 20. Hier ist jedoch der Gebrauch dieses Verbums gestattet, weil das Objekt seiner Beschaffenheit nach unbestimmt ist und sowohl die gute als die böse Frucht der Zunge umfasst.

22. Sprich das Anfangswort מֹצֵא und vgl. über das folgende Perf. als Prädikat zum Partizip 8, 35. Was die Massora hier bietet, ist syntaktisch unkorrekt. מֹצֵא אשה ist = wer das Weib erforscht und ausgefunden hat. Statt אשה würde es in der Prosa האשה heissen, in der Poesie aber fehlt der Artikel wie öfter. Das Perf. מָצא hat seine gewöhnliche Bedeutung. Das Ganze heisst:

Wer das Weib erforscht hat, der hat einen guten Fund getan und erfreut sich der besondern Huld JHVHs.

Das Weib, sagt unser Spruch, ist so hinterlistig und verschlagen, dass es sich der Erforschung entzieht. Wem diese Erforschung aber gelungen ist, der kann sich Glück wünschen, denn nunmehr wird er nicht heiraten oder, wenn er schon verheiratet ist, mit seinem Weibe umzugehen wissen. Das ist freilich ein sehr un-

günstiges Urteil über das weibliche Geschlecht, doch bietet Eccl. 7, 26. 28 eine Parallele dazu; sieh zu jener Stelle. Die traditionelle Fassung scheitert daran, dass nacktes אשה nur das Weibervolk oder irgendein Weib bezeichnen kann, nicht aber speziell ein gutes Weib.

24. Für אִשׁ oder איש ist nach Syr. יש zu lesen. להתרועע kommt von רעע und hat reziproke Bedeutung. Gesellschaft suchen, wie manche wiedergeben, kann dieses Hithp. nicht heissen.

Es gibt wohl Kumpane, die einander zugrunde richten,
es gibt aber auch einen Freund, der mehr zugetan ist
als ein Bruder.

XIX.

1. Hier ist der Text korrupt und nach 28, 6 zugestutzt. Die Neuern gehen in der Anpassung noch weiter und ändern שפתיו in דרכיו und כסיל in עשיר, was jedoch bei der graphischen Beschaffenheit dieser Wörter willkürlich ist. Eher liesse sich emendieren

טוב יִיַרשׁ הולך בתמו
וּמְעַקֵּשׁ שפתיו הוא יִכָּשֵׁל.

Das hiesse zu deutsch:

Gut fährt, wer in Unschuld wandelt,
aber der Lügner kommt zu Falle.

2. Mit נפש lässt sich hier nichts machen, mag man das vorherg. Nomen als st. constr. fassen oder nicht. Bei ersterer Fassung ergibt דעת נפש eine unhebräische Verbindung, und bei letzterer schwebt נפש in der Luft. Im Talm.-aram. bezeichnet נוּפְשָׂא die kurze Rast, das Verschnaufen, und diesem würde im Hebräischen נֹפֶשׁ entsprechen. Allein mit der einzigen Ausnahme von 20, 23, wo der Sinn von טוב vielleicht ein anderer ist, bildet in allen solchen Sprüchen ein Inf., nicht ein Substantiv, das Subjekt zu לא טוב, respekt. בל טוב; vgl. 17, 26. 18, 5. 25, 27 und 28, 21. Aus diesem Grunde empfiehlt sich hier נְפֹשׁ in dem obengenannten Sinne; vgl. zu Ex. 23, 12. בלא דעת aber heisst, ohne vernünftigen Grund, und חוטא ist in dem zu 14, 21 angegebenen Sinne zu verstehen. Danach muss unser Spruch in der Uebersetzung also lauten:

Ohne vernünftigen Grund ruhen ist auch nicht gut,
aber wer sich überstürzt, verfehlt sicherlich das Ziel.

Die oben für דעת angenommene Bedeutung, die wohl zu merken ist, ergibt sich aus dessen Grundbegriff. Aus dem abstrakten Begriff „Vernunft“ entsteht leicht der konkrete Begriff „Vernünf-

tigkeit von etwas", daher der vernünftige Grund einer Handlung oder die Erklärung, wodurch sie vernünftig wird; sieh zu Hi. 21, 22. Der Ausdruck אץ ברגלים ist selbstredend nur bildlich zu verstehen, und das Bild ist vom Wettlauf hergenommen; sieh die Schlussbemerkung zu Jes. 40, 31. Frankenberg fasst נפש als Objekt und versteht unter דעת נפש die Rücksicht auf die Wünsche seines Herzens, aber danach fehlt im ersten Gliede das Subjekt, da בלא דעת נפש als adverbiale Bestimmung es nicht sein kann, abgesehen davon, dass der Gedanke zum Parallelismus nicht passt.

4. יוסיף רעים רבים bietet keine Tautologie, da der Ausdruck ohne רבים auch von der Hinzufügung von nur zwei Freunden zu dem einen verstanden werden könnte. Im zweiten Gliede ist מרעהו nicht רעהו + מן, sondern מֵרֵעַ mit Suff. Der Ausdruck ist Subjekt zu יפרד, das reflexive Bedeutung hat, während דל das Hauptsubjekt (مبتدأ) des Satzgefüges bildet. Zum Gedanken vgl. Ovid. Trist. I, 9, 5:

Donec eris felix multos numerabis amicos;
tempora si fuerint nubila, solus eris.

5. Sprich יְנַקֶּה für יִנָּקֶה und יְמַלֵּט statt יִמָּלֵט. Bei der aktiven Form dieser Verba wird hier, wie in mehrern andern Sprüchen, die Gewissheit ausgesprochen, dass falsches Zeugnis den Schuldigen von der Strafe nicht befreien kann. Das ist für die Rechtsverwaltung viel wichtiger als die Bestrafung des falschen Zeugen.

6. Fasse נדיב in der zu 17, 26 angegebenen Bedeutung, dann lies mit anderer Wortabteilung וְכָלָה רֵעַ für וכל הרע. Ueber die erstere Verbindung vgl. Jes. 29, 20 כלה לץ, dagegen ist כל הרע im Sinne von „alle Welt ist ihm befreundet" unhebräisch. Dies könnte höchstens durch הכל רעים ausgedrückt werden. Bei obiger Emendation ist Waw in וכלה adversativ, und איש מתן bezeichnet nicht den Geber, sondern den Empfänger der Gabe; sieh zu 6, 11.

Viele buhlen um die Gunst dessen, der geben kann,
aber gar keinen Freund hat, wer der Gabe bedarf.

7. Für מֵרעהו haben mehrere Ausgaben מְרעהו, und auch sonst behält das Mem von מֵרֵעַ auch bei angehängtem Suff. seinen Vokal. Letzterer Umstand macht es wahrscheinlich, dass dieses Substantiv nicht unmittelbar vom Stamme רעה abgeleitet ist. Aber schwerlich ist dasselbe von מַרְעֶה denominiert, wie Koenig meint. Das dritte Glied muss schon an sich in einem Abschnitt von lauter zweigliedrigen Versen befremden. Dazu kommt aber noch, dass sich dasselbe an das Vorhergehende durchaus nicht anschliessen will. Aus diesen Gründen kann V. c nur der Ueberrest eines verstüm-

melten Verses sein. Tatsächlich hat LXX unmittelbar davor noch ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν, und bei der geringen Kenntnis des Hebräischen, die diese alten Uebersetzer besassen, kann man annehmen, dass ihr Plus eine unkorrekte Wiedergabe ist von רֹעֶה רַבִּים יֵרוֹע = wer mit Vielen freundlich verkehrt, der kommt zu Schaden. Hierzu passt, wie gleich erhellen wird, unser V. c als zweites Glied recht gut. An המה ist nichts zu ändern. Dagegen hat man hinter לא des Kethib לו einzuschalten. Hieraus erklärt sich die zwiefache Lesart des seines Nachbars beraubten Wörtchens. Denn man glaubte später mit לא לו nichts anfangen zu können und nahm daher an, dass es zwei Varianten sind. אמרים bezeichnet nicht Worte, sondern, wie öfters das gewöhnlichere דברים, Sachen, Angelegenheiten; vgl. arab. أمر. Danach ist V. c eine weitere Entfaltung des im hebräischen Texte verloren gegangenen, aber in LXX erhaltenen, jedoch verballhornten Satzes, und der Sinn ist: er — nämlich wer mit vielen freundlich verkehrt — muss sich um Dinge kümmern, die ihn nicht angehen, und deshalb kommt er an seinen eigenen Angelegenheiten zu Schaden.

8. In V. b ist vor למצא aus V. a אהב zu supplizieren und über die Konstruktion des letztern Verbums c. Inf. mit ל Jes. 56, 10. Jer. 14, 10 und Hos. 12, 8 zu vergleichen.

9. Im ersten Gliede ist wie V. 5 zu verfahren, und im zweiten heisst יאבד, er erweist sich als nutzlos; sieh zu 2 Sam. 1, 27.

10. נאוה heisst in diesem Zusammenhang offenbar nicht geziemend, sondern wohlbekommend.*) „Dem Toren bekommt Wohlleben nicht" ist eine einleuchtende Wahrheit — vgl. zu 21, 20 — dagegen wäre mit so etwas wie „dem Toren kommt Wohlleben nicht zu" doch wohl viel zu viel gesagt. Wie man aber das erste Glied auch fassen mag, passt dazu das zweite nach dem uns vorliegenden Texte nicht recht, abgesehen davon, dass sich dasselbe danach mit einem Falle befasst, der schwerlich je eintreten kann. 30, 23 ist wohl die Rede von einer Sklavin, welche die Herrin verdrängt und deren Stelle einnimmt, aber das ist, wenn die Sklavin jung und reizend ist, sehr leicht denkbar, nicht aber dass ein Sklave über Fürsten herrsche. Aus diesen Gründen ist משל בשרים in מֹשֵׁךְ בְּשָׂרוֹ zu ändern und darüber Eccl. 2, 3 zu vergleichen. Das dortige ביין konnte hier, weil Sprüche Knappheit lieben, wegge-

*) Die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe zeigt sich auch in anderen Sprachen; vgl. deutsch etwas bekommt einem = schlägt ihm an gegen englisch to become = geziemen.

lassen werden, zumal da משך in Verbindung mit בשר vorwiegend, wonicht ausschliesslich, mit Bezug auf den Wein im Gebrauch gewesen zu sein scheint. „Viel weniger einem Sklaven Weingenuss“ ist ein Gedanke, der zum ersten Gliede vortrefflich passt; vgl. zu 29, 21. Wenn hier vom Herrschen des Sklaven die Rede wäre, würde, wie in ähnlicher Verbindung 30, 22, beim Verbum jedes Komplement fehlen.

11. Für הֶאריך ist mit allen Neuern nach drei der alten Versionen הַאֲרִיךְ als Inf. constr. zu vokalisieren. Dieser Inf. ist das Subjekt und der Sinn des Satzes ist eigentlich der: nicht schnell zürnen ist Verstand, das heisst, Langmut bekundet Verstand. Zu dieser Fassung wird man gezwungen, weil die Verbindung האריך אף nur die betreffende Person selbst zum Subjekt haben kann, nicht aber irgendwelche Eigenschaft, welche diese besitzt.

12. Nach dem uns vorliegenden Texte ist das Bild hier halb der Tierwelt und halb der Pflanzenwelt entnommen, was ich für unmöglich halte. Ich streiche daher נהם, das aus 20, 2 hier eingedrungen ist, ändere ככפיר in כַּכְּפוֹר und suppliziere dahinter aus dem zweiten Gliede על עשב. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn:

> Die üble Laune des Königs ist wie Reif,
> aber seine Huld wie Tau auf Pflanzen.

Die schlechte Laune und die Huld sind beide des Königs, wie Reif und Tau im Grunde dasselbe Element sind; aber jene bewirkt Erstarrung wie der Reif, während diese erquickend ist wie der Tau.

13. Dass דלף nicht die Dachtraufe heisst, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern das Einregnen durchs Dach bezeichnet, haben schon andere erkannt. Aber auch die traditionelle Fassung von טרד im Sinne von „beständig“ oder „ununterbrochen“ ist falsch. Das Verbum heisst ursprünglich stossen, herausstossen, dann heraustreiben. Demnach beschreibt das Partizip hier das Einregnen durch das Dach als stark genug, um das Bleiben im Hause unmöglich zu machen. Wie ein solches Einregnen ist das zänkische Weib für den Gatten. Unser Vers ist aber keineswegs aus zwei Bruchstücken zusammengefügt, wie gemeinhin angenommen wird. Denn es gibt wohl zwischen den beiden Gliedern eine Verwandtschaft, und die besteht darin, dass die Entfernung der störenden Person aus dem Hause im Falle des schlechten Sohnes sowohl als auch im Falle des zänkischen Eheweibes, nicht immer tunlich, unter allen Umständen ein zu drastisches Mittel ist.

15. נפש ist im st. constr. und רמיה wie 12, 27 konkret gebraucht.

16. Für בוזה ist nach den alten Versionen ובוזה zu lesen, da ein antithetisches Versglied sich schwerlich ohne adversatives Waw an das Vorherg. anschliessen kann. Aber noch nötiger ist die Aenderung des in den Zusammenhang unpassenden דרכיו in דָּבָר. Aus letzterem wurde zuerst durch Verdoppelung von י aus dem Folgenden דבריו, und dies, das offenbar unpassend war, wurde darauf in die Recepta geändert. Unser Spruch ist mit 13, 13 verwandt, nur dass hier die beiden Glieder in umgekehrter Ordnung aufeinander folgen.

18. כי יש תקוה heisst nicht solange noch Hoffnung ist, dafür ist כי יש unhebräisch, sondern כי ist begründend, und der Spruch geht von dem Grundsatz aus: es ist niemand so verdorben, dass er sich nicht mehr bessern könnte. Das zweite Glied ist = und halte dessen Tod nicht für deine einzige Hoffnung und denke nicht, dass die Schande, die er dir macht, nur bei seinem Tode aufhören kann, das heisst, dass er bis an seines Lebens Ende schlecht bleiben muss; sieh zu 20, 22. Bei להמיתו aber ist nicht an die unmittelbare Erschlagung des Sohnes durch den Vater zu denken, sondern an dessen gesetzliche Hinrichtung als בן סרר ומרה auf die Anklage des Vaters; sieh Deut. 21, 18—21. Auch später dachte man über den Fall des ungeratenen Sohnes nicht anders als es in unserem Spruche geschieht; sieh Tosifta Synhedrin 11, 6. Ueber die Verbindung נשא פ' נפשו mit אל der Sache vgl. Deut. 24, 15.

19. Fasst man diesen Spruch für sich, so ist im ersten Gliede נשא ענש nicht recht verständlich und das zweite vollends unerklärlich. Denn mit Frankenberg נשא ענש zum Subjekt und גדל חמה zum Prädikat machen und den Satz wiedergeben „einen grossen Zorn hat, wer Geldbusse zahlen muss“ geht nicht, weil jemand, der eine Geldstrafe zahlt, nur für den Augenblick böse ist, während גדל חמה ebenso wie גדל חסד, גדל כח und dergleichen mehr eine inhärierende Eigenschaft ausdrückt. Was nun das zweite Versglied betrifft, so zeigen schon die unendlich vielen verschiedenen Erklärungen, die dafür gegeben sind, dass dasselbe in unmittelbarem Zusammenhang mit dem ersten unerklärlich ist. Die meisten Neuern folgen Delitzsch, übersetzen „denn greifst du wehrend ein, machst du's nur ärger“ und beziehen dies auf einen Streit, den derjenige ärger macht, der die Streitenden trennen will. Aber hier ist ja im Vorhergehenden von einem Streite gar nicht die Rede,

sondern von einer Strafe oder vielmehr von einem, der einer solchen unterworfen wird; ausserdem heisst weder תציל du greifst ein noch תוסיף du machst ärger. Alle Schwierigkeiten schwinden aber, wenn man diesen Vers als Fortsetzung von V. 18 fasst und in dem ersten Gliede eine Parenthese erblickt. Dann verbindet sich אם mit dem vorherg. כי zum Ausdruck für „sondern“ und V. b schliesst sich an V. 18b an. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

(Wer im Zorn zu weit geht, der muss büssen)
im Gegenteil, rette ihn und rette ihn immer wieder.

Der Vater soll nicht nur an die Tötung des ungeratenen Sohnes nicht denken, sondern soll ihn auch retten, so oft er in Todesgefahr gerät. Der Gebrauch von ענש in dieser Verbindung setzt voraus, dass ein Vater, der bei einer wohlgemeinten, aber zu weit gehenden Züchtigung den Sohn erschlug, nicht mit dem Tode, sondern, wie billig, leichter bestraft wurde; sieh Mekhilta zu Ex. 21, 14. Nach obiger Erklärung sind aber V. 18 und V. 19 wegen ihres Zusammenhangs miteinander in diesem Abschnitte, der sonst lauter einzelne kurze Sprüche enthält, eigentlich nicht an ihrem Platze und sie finden sich hier, nur weil der Redaktor ihren Zusammenhang nicht erkannt hat.

21. רבות מחשבות heisst nicht viele Pläne sind, sondern der Pläne mögen viel sein.

22. Dieser Vers ist bekanntlich eine crux interpretum. Von den vielen bisher bekannten Erklärungen verdient nur die von Ewald gegebene und in neuerer Zeit von Frankenberg adoptierte Erwähnung. Ewald liest nach LXX תְּבוּאַת für תאות und erhält so für V. a den Sinn: der Gewinn des Menschen ist seine Barmherzigkeit. Frankenberg verweist dafür auf Aboth 1, 2, wo gesagt sei, dass Werke der Liebe den Menschen Wucherzinsen tragen *). Aber dieser Gedanke würde in der Sprache des A. T. durch מתבואת חסדו ישׂבע אדם ausgedrückt sein. Auch passt hier das zweite Versglied dazu nicht. Am sichersten fasst man תאות im Sinne von „etwas Begehrliches“, was das Nomen nach Gen. 3, 6 sehr gut heissen kann. Dann ist V. a eben so klar wie V. b, und das Ganze heisst:

Das Begehrliche an einem Menschen ist seine Liebe,
doch ist der Arme besser als derjenige, der sein Wort nicht hält.

*) Frankenberg hat offenbar an Pe‘a 1, 1 gedacht, denn die obengenannte Abothstelle handelt von etwas ganz anderem.

Man fühlt sich angezogen von einem Menschen, der in der Lage ist, einem eine Liebe zu erweisen; doch ist der Arme, der nichts geben kann, dem vorzuziehen, der verspricht und sein Versprechen nicht hält.

23. לון oder לין heisst sonst unter anderem irgendwo sein, hier aber tritt das Wie an die Stelle des Wo. Für רע aber hat man רָעָב zu lesen und dieses ebenso im adverbialen Acc. zu denken, während das Subjekt unbestimmt oder aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist. Auch שבע steht als Prädikatsnomen im Acc.

Die Gottesfurcht bringt Glückseligkeit,
und man hat dabei genug und wird vom Hunger nicht heimgesucht.

Zum Gedanken des zweiten Gliedes vgl. 10, 3.

24. Hiph. von שוב ist hier in Verbindung mit יד gebraucht, weil die Hand mit dem Bissen an den Mund gehört; sieh zu Lev. 26, 26.

25. Das Subjekt zu יבין ist nicht נבון, sondern aus פתי zu entnehmen. Zweierlei bringt bei dem פתי Besserung hervor, die Beobachtung des für sein Betragen gezüchtigten לץ und das Beispiel des נבון, für den eine blosse Vermahnung genügt.

26. משדד ist = macht elend; vgl. Ps. 137, 8. Dort, mit Bezug auf das blühende Babylon gebraucht, hat das Verbum ethischen Sinn, hier nicht. יבריח אם heisst, er durchbohrt der Mutter Herz; vgl. Ex. 26, 28. 36, 33 den Gebrauch von ברח mit Bezug auf das Querholz, welches verbindend mitten durch die Bretter der Stiftshütte lief, und sieh zu Hi. 20, 24. 41, 20 und 1 Chr. 12, 16. Der Ausdruck ist hier selbstredend bildlich zu verstehen. Gewöhnlich fasst man das Verbum hier im Sinne von „verjagen“, allein dieser Begriff würde durch גרש ausgedrückt sein. Ausserdem ist es unbegreiflich, wie jemand in einer zivilisierten Gemeinde die Mutter aus seinem oder gar aus ihrem eigenen Hause jagen kann.

27. Nach einer frühern Bemerkung bezeichnet שגה מן das absichtliche, fleissige Meiden einer Sache und die leidenschaftliche Freude, die dieses Meiden gewährt. ל in לשגות ist zu unterscheiden von derselben Präposition beim vorhergehenden Infinitiv. In לשמע vertritt ל den Acc. der nähern Beziehung, im zweiten Gliede aber wird der Inf. durch ל von dem Satze חדל לשמע abhängig.

Unterlasse, mein Sohn, auf Zurechtweisung zu achten,
nur um zuletzt an der Missachtung vernünftiger Lehren eine Freude zu haben.

Leichtsinnige Nichtachtung der Zurechtweisung endet damit, dass man zuletzt jede gute Lehre nicht aus Leichtsinn, sondern aus Lust am Bösen in den Wind schlägt. Ueber die Art und Weise, wie das erste Versglied durch das zweite aus einer Anratung zur Abratung wird, vgl. Eccl. 11, 9. Ein drittes Beispiel gibt es nicht. Es ist eben dies eine sehr späte Redefigur.

28. Im ersten Gliede ist משפט Subjekt und עד בליעל Objekt; im zweiten ist און Subjekt und פי Objekt. יבלע ist wörtlich = teilt oder spaltet — vgl. den Parallelismus in Ps. 55, 10a — aber jemandes Mund teilen ist so viel wie: ihn in Widersprüche verwickeln.

Die Gerechtigkeit spottet des nichtswürdigen Zeugen,
denn sein Trug verwickelt ihn in Widersprüche.

Wir haben also hier noch eine Variante zu den mehreren Sprüchen, die von dem Misserfolg des falschen Zeugen handeln. Unser Spruch gibt aber die Ursache des Misserfolges an. Der falsche Zeuge, der nicht einen wirklichen Vorgang im Gedächtnis hat, kann nicht umhin, sich bei seinen Aussagen zu widersprechen, und dadurch wird sein Zeugnis entkräftet.

29. Für שְׁפָטִים gibt es eine Lesart שְׁפָּטִים, und LXX bringt statt dessen שבטים = Geisseln zum Ausdruck, doch ist nur die Recepta allein richtig. Zum Unterschied von מהלמות, worüber zu Ri. 5, 26 zu vergleichen ist, bezeichnet שְׁפָטִים eine offizielle und öffentliche körperliche Züchtigung, die entweder von JHVH oder einem irdischen Machthaber kommt. Im Falle der לצים, der ausgesprochenen Verächter der Religion, geht die öffentliche Züchtigung von der religiösen Behörde aus, die JHVH auf Erden vertritt.

XX.

1. Man beachte hier das undeterminierte שכר im Unterschied von היין. Ersteres gehört zu einer Reihe von Substantiven, die niemals ein Suff. oder den Artikel haben.

2. אימת ist in חֵמַת zu ändern und darüber 19, 12 zu vergleichen. Im zweiten Gliede hat man statt מתעברו חטא mit anderer Wortabteilung מִתְעַבֵּר וְחֹטֵא zu lesen. Dieses Waw, das dem arab. ف entspricht, ist bei dem zweiten Partizip unerlässlich, weil hier ein Wechsel des Subjekts stattfindet. Denn während מתעבר auf den König geht, ist das Subjekt zu חטא unbestimmt und die Aussage über irgend jemanden, den der Zorn des Königs trifft. Der Sinn von V. b ist danach der: wenn er in Zorn gerät, hat man sein

Leben verwirkt. Zur Konstruktion vgl. V. 21. Andere, die nicht emendieren, fassen מתעברו im Sinne von „wer dessen Zorn erregt“, wofür der Ausdruck aber unhebräisch ist. Die Konstruktion von התנכל mit dem Acc. bietet dafür keine Analogie. Denn bei letzterem handelt es sich um die List des Subjekts selbst, mit der dieses das Objekt behandelt; hier aber ist die Rede vom Zorn des Königs, der nach der traditionellen Fassung Objekt wäre.

3. שֶׁבֶת kommt nicht von שבת, sondern ist Inf. constr. von ישב. Von etwas weg sitzen ist so viel wie: damit nichts zu tun haben. Zur Ausdrucksweise vgl. arab. قعد عن الشيء. Für יתגלע passt auch hier die zu 18, 1 angegebene Bedeutung. Jeder Tor will sich irgendwie hervortun und lässt sich darum auch gern in einen Streit ein, der die Aufmerksamkeit der Leute auf sich zieht.

5. Ueber מים עמקים sieh zu 18, 4. עצה ist hier nicht Rat, sondern, wie nicht selten auch sonst, Plan, Vorhaben.

6. איש steht im st. constr., und איש חסדו ist = jemand, gegen den er freundlich war; vgl. 1 K. 20, 42 איש חרמי und Jes. 41, 12 אנשי מלחמתך. Das Suff. in חסדו bezieht sich selbstverständlich auf רב אדם, das Subjekt zu יקרא ist. איש אמונים ist hier = ein dankbarer Mensch. Dass der Ausdruck diesen Begriff bezeichnet, ist sehr natürlich. Denn die Dankbarkeit ist im Grunde nichts mehr als die Abtragung einer Schuld; wer daher ehrlich sein will, muss sich dankbar zeigen.

Gar mancher klopft da an, wo er Freundlichkeit erwiesen,
doch wie selten findet man einen dankbaren Menschen!

Ueber רב vgl. im Arabischen den Gebrauch des entsprechenden رُبَّ mit folg. Genitiv. Die traditionelle Fassung dieses Spruches verdient kein Wort der Widerlegung.

7. Statt בתמו צדיק liest man ungleich besser בְּתֹם וָצֶדֶק. Die Korruption ist hauptsächlich durch falsche Wortabteilung entstanden. Im zweiten Gliede aber ist entschieden אשרי in אִשְּׁרוּ zu ändern. אחריו gehört danach zur Konstruktion des Verbums, und der Sinn des Spruches ist:

Wenn jemand in Unschuld und Gerechtigkeit wandelt,
folgen ihm seine Kinder nach.

Danach besagt unser Spruch nicht, dass des Vaters Verdienst den Kindern unbedingt zugute kommt; es wird hier nur behauptet, dass Kinder in der Regel dem guten Beispiel des Vaters folgen.

8. כסא דין heisst nicht Richterstuhl schlechtweg, sondern Richterstuhl der Gerechtigkeit. Ueber מזרה sieh zu 15, 7 und fasse

רע persönlich, nicht sachlich. Der gewöhnliche König, selbst wenn er gerecht ist, ist nur ein Mensch und kann als solcher nur mittelst seiner Augen den Bösewicht erforschen. Dagegen heisst es Jes. 11, 3 von dem idealen König, der in der Gottesfurcht gleichsam einen Spürsinn haben wird, לא למראה עיניו ישפט; sieh zu jener Stelle.

9. Statt טָהַרְתִּי ist, wie der Parallelismus fordert, טִהַרְתִּי zu sprechen und das Objekt dazu aus dem vorherg. לבי zu entnehmen. חטאתי ist = die Sünde, der ich besonders ergeben bin. Es ist im zweiten Gliede also nicht die Rede vom Verhalten des Menschen zur Sünde im allgemeinen, sondern davon, dass es besonders schwer und fast unmöglich ist, von einer Gewohnheitssünde ganz zu lassen.

11. גם ist mit נער zu verbinden. Dann hat man nicht nötig, מעלליו mit Ewald vom Kinderspiel zu verstehen, und der Sinn ist einfach der: was ein Haken werden will, krümmt sich bei Zeiten. Im zweiten Gliede zeigt die Wiederholung von אם, dass Gegensätze genannt sind; vgl. Hi. 37, 13. Da aber זך und ישר Synonyme sind, hat man, um einen Gegensatz zu erhalten, ersteres in זָר zu ändern und dieses im Sinne von „krumm“ zu fassen; vgl. arab. زور krumm sein und sieh zu 21, 8 und 23, 33.

12. Hier kann der Sinn nicht anders sein, als dass JHVH, der Ohr und Auge geschaffen hat, alles hören und sehen muss; vgl. Mercerius, der treffend auf Ps. 94, 9 hinweist.

13. שְׂבַע fasst man allgemein als Imperativ und übersetzt שבע לחם so wirst du Brot in Fülle haben. Allein abgesehen davon, dass von diesem so häufigen Verbum der Imperativ Kal sonst nirgends vorkommt, müsste es danach unbedingt וּשְׂבַע heissen. Das fragliche Wort ist st. constr. von שָׂבֵעַ, das, nebenbei gesagt, Partizip ist, nicht Adjektiv, und der Gesamtausdruck שבע לחם steht im Vokativ und ist = du, der du noch Brot genug hast. Man soll nicht warten, bis Mangel kommt, sondern während man noch Brot genug hat möglichst wenig schlafen und recht fleissig arbeiten, um so dem Mangel vorzubeugen. Möglich ist auch die Fassung von שבע als Prädikatsnomen. Aber auch bei dieser Fassung wäre der Sinn derselbe.

14. ואזל לו pflegt man zu übersetzen: und wenn er weg ist. Aber dagegen spricht dreierlei. Erstens, da קנה hier offenbar den Käufer nur als feilschend, also als kaufen wollend bezeichnet, so ist bei dieser Fassung im Ganzen nicht gesagt, dass der betreffende Artikel erstanden ist. Zweitens ist לו danach nicht an seinem Platze, denn in den Sprüchen kommt der sogenannte Dat. ethicus bei den

Verben der Bewegung nicht vor. Und drittens erheben sich gegen den Gebrauch des Partizips syntaktische Bedenken. Aus diesen Gründen hat man וְאָזֵל zu sprechen und das Subjekt dazu aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Danach heisst ואזל לו und wenn der Gegenstand sein geworden, eigentlich an ihn übergangen ist. Zur Ausdrucksweise vgl. den Gebrauch des sinnverwandten הלך Midrasch rabba Gen. Par. 64, wo zu lesen ist: סאתים של חטים הולכים בסלע = zwei Sea Weizen werden für eine Sela verkauft.

15. שפתי דעת ist auch hier in dem zu 14, 7 angegebenen Sinne zu fassen. Danach muss die Wiedergabe des Ganzen etwa also lauten:

Man mag Gold haben und Perlen die Fülle,
aber etwas unerschwingliches ist der Rechtsanwalt.

Ueber die Kostspieligkeit der Litigation sieh zu 13, 23.

16. Sprich das Anfangswort לְקַח und das Schlusswort חֲבָלֵהוּ und belasse das Kethib נכרים. Aus letzterem erklärt sich der Plural des Verbums im zweiten Gliede.

18. Statt עשה ist תַּעֲשֶׂה zu lesen. Die Korruption ist durch Haplographie des Tau entstanden.

19. גֹּלֶה steht sonst im A. T. nirgends für Piel, und der Gebrauch von Kal dieses Verbums in transitivem Sinne beschränkt sich auf die Wendung גלה את אזן פ׳. Ferner, V. a ist nach der massoretischen Aussprache des fraglichen Wortes ebenso nichtssagend wie etwa der Satz „der Frevler ist ein Bösewicht“. Endlich muss man nach לא תתערב im zweiten Gliede im ersten einen Imperativ und nicht ein Partizip erwarten. Aus diesen Gründen vermute ich, dass man גלה סוד in גַּלֵּה יְסוֹד zu ändern hat. Dann ist V. a = entziehe dem Klätscher den Boden, lege ihm das Handwerk. Darin liegt jedoch nicht notwendig die Empfehlung, dem Klätscher auch andern gegenüber den Mund zu schliessen, was kaum tunlich ist. Gemeint ist wahrscheinlich, dass man selber ihm Gehör versage und gleich beim Anfang das Wort abschneide; sieh zu 25, 23. Ueber den bildlichen Gebrauch von יסוד vgl. Hi. 4, 19. 22, 16 und über die Verbindung גלה יסוד Ez. 13, 14 und Micha 1, 6.

20. מקלל heisst wer grobe Geringschätzung bekundet, nicht wer flucht; vgl. Deut. 27, 16 gegen Ex. 21, 17 und Lev. 20, 9. Der Sinn des zweiten Gliedes ist der. Wer seine Eltern geringschätzt, deren Lehren ihm eine Leuchte sein sollten, der beraubt sich dieser Leuchte; vgl. die Schlussbemerkung zu 21, 4. באשון,

wie die Massora liest, ist undeutbar. Aber auch mit באישון des Kethib lässt sich an dieser Stelle nichts anfangen; sieh zu 7, 9.

21. נחלה heisst hier nicht Erbe, sondern schlechtweg Besitz, und für מבחלת ist mit allen Neuern nach mehreren Versionen und vielen hebräischen Handschriften מְבֹהֶלֶת zu lesen. Danach besagt aber unser Spruch nichts mehr, als dass an einem Besitz, den man sich in Eile und ohne Ueberlegung angeschafft hat, kein Segen ist. Der Redaktor jedoch fasste נחלה in seinem gewöhnlichen Sinne und reihte deshalb diesen Spruch an den vorhergehenden an, in dem von unwürdiger Behandlung der Eltern die Rede ist.

22. אשלמה רע kann nicht heissen ich will Böses vergelten, wie der Satz gemeinhin wiedergegeben wird, denn dazu passt das zweite Glied nicht. Ausserdem wird der angebliche Gedanke hebräisch nicht durch שלם רע, sondern durch שלם רעה oder השיב רעה ausgedrückt, und die Redensart findet sich stets nur in Verbindung mit תחת טובה; vgl. 17, 13. Gen. 44, 4. Ps. 35, 12. 38, 21. Auch müsste es danach bloss אל תשלם heissen statt אל תאמר אשלמה. Endlich, wenn hier von irgendwelcher Vergeltung die Rede wäre, müsste die Wendung לשׂנאי oder dergleichen zum Komplemente haben, um die Person zu bezeichnen, der die Vergeltung werden soll. Man hat hier vergessen, dass שָׁלֵם auch heisst zu Ende kommen, vgl. 1 K. 7, 51. Jes. 60, 20, und dass 1 K. 9, 25 Piel dieses Verbums faktitiv so gebraucht ist. Letztere Bedeutung hat dieses Piel hier, und demgemäss ist V. a = sage nicht, ich werde wohl den bittern Kelch bis auf die Neige trinken müssen! So spricht man natürlich, nur wenn man tief im Unglück ist, aber so, sagt unser Spruch, soll man niemals sprechen. Der Mensch soll niemals verzweifeln, denn JHVH vermag denen, die auf ihn hoffen, auch aus der verzweifeltesten Lage zu helfen.

23. טוב heisst hier zweckmässig, nützlich. Danach wird hier von der falschen Wage gesagt, dass sie dem, der sie beim Verkaufen gebraucht, keinen dauernden Gewinn bringt, da der einmal Betrogene nicht ein zweites Mal auf den Leim geht und ersterer nach und nach alle Kunden verliert.

24. מה ist hier verneinend, יבין in יָבִין zu ändern und über letzteres zu 14, 8 zu vergleichen.

25. Hier ist der Text teils korrupt, teils falsch vokalisiert. Es ist zu emendieren

מוקש אדם יָלִין קדש
וְאֵחַר נדרים לַבֹּקֶר

ילין ist hier Hiph. und hat kausative Bedeutung. Sonach erhält man für das Ganze den Sinn:

Gefahr ist's für den Menschen, Geweihtes über Nacht zu halten und gelobte Opfer auf morgen aufzuschieben.

26. Ueber מזרה sieh zu V. 8. אופן ist unmöglich das Ursprüngliche, denn das Rädern ist keine alttestamentliche Strafart. Ausserdem kann רשעים in einem Falle wie hier, wo dem König die Jurisdiktion zusteht, nur Leute bezeichnen, die in einem Zivilprozess im Unrecht sind, und für solche ist das Rädern doch wohl eine zu harte Strafe. Statt אופן ist אוֹנָם, das heisst אָוֶן + Suff., zu lesen und über den so entstehenden Satz Ps. 94, 23 zu vergleichen.

27. Die Fassung von נשמה im Sinne von „Gewissen“ ist gegen den hebräischen Sprachgebrauch. Denn das Gewissen wird im A. T. durch לב bezeichnet; vgl. 1 Sam. 24, 5. Dasselbe geschieht auch in der Mischna; vgl. die häufige Wendung לב פ׳ נוקפו. נשמה dagegen heisst nirgends Gewissen. Die Parallele zeigt aber, das in נר irgendein Partizip steckt, wahrscheinlich נֹצֵר im Sinne von „belauschen“; vgl. Hi. 7, 20. נשמת אדם, das Objekt ist, heisst wörtlich der Atem des Menschen, gemeint aber sind seine Aeusserungen, vgl. zu 17, 27 und besonders Hi. 26, 4, wo sich נשמה und מלין im Parallelismus entsprechen.

JHVH belauscht den Atem des Menschen;
er durchforscht seine innersten Gedanken.

28. Für יצרו ist יִצֹּר zu lesen und מלך als Subjekt dazu zu fassen, während חסד ואמת das Objekt bildet. Etwas hüten ist, sich daran halten, davon nicht lassen; vgl. שמר דרך einen Weg einhalten und deutsch das Haus, das Zimmer, das Bett hüten = es nicht verlassen. Ueber die Modalität des Imperf. sieh zu 16, 12, denn auch hier ist der Sinn der: ein König sollte von חסד ואמת nicht lassen.

30. Das Kethib תמריק ist zu belassen, als Verbum zu fassen und auch in V. b zu ergänzen. Ueber dessen Sing., der sich auf den Pl. חברות bezieht, vgl. z. B. V. 18 תכון. Statt ברע aber hat man, dem Parallelismus gemäss, בְּרֵעַ zu lesen und dieses im Sinne von „im Innern“ zu fassen. Die Pointe des Spruches liegt in der überraschenden Gegenüberstellung von פצע und רֵעַ. Denn פצע bezeichnet stets nur eine äussere Wunde, niemals einen Schaden im Innern des Körpers.

Blutige Striemen räumen im Innern auf
und Schläge im tiefsten Herzen.

Ueber den Gedanken sieh zu 22, 15.

XXI.

1. Unter פלגי מים können in diesem Zusammenhang nicht Bäche verstanden sein wollen, denn ein Bach hat seinen festen Lauf, der sich nicht ändern lässt. Der fragliche Ausdruck bezeichnet hier künstliche Kanäle oder Rinnsale, mittelst deren man das Wasser aus dem nächsten Bach oder Fluss auf das Feld leitet. Wie man solche Rinnsale nach Belieben lenken und ihr Wasser irgendeinem Felde zuführen kann, so lenkt JHVH die Gunst des Königs und lässt sie werden, wem er will.

2. Eine Variante zu 16, 2 und ebenso unklar; sieh zu jener Stelle.

4. רחב לב wird allgemein im Sinne von „aufgeblasener Geist“ gefasst, doch vergisst man dabei, dass der Ausdruck nach 1 K. 5, 9 nur einen Vorzug des Menschen bezeichnen kann, was aber die Aufgeblasenheit keineswegs ist. Tatsächlich bezeichnet רחב לב nichts Schlimmes, sondern einen Menschen von umfassendem Verstand. Doch liest man, dem רום entsprechend, besser רֹחַב für רְחַב. Die zwei genannten Eigenschaften sind aber nicht auf verschiedene Personen zu verteilen, sondern in derselben Person vereint zu denken, sodass V. a ist = hochsteigender Ehrgeiz bei umfassendem Verstande. Die Vereinigung dieser beiden Eigenschaften in einem Individuum galt als sehr gefährlich für die Gesellschaft, da vorausgesetzt wurde, dass der Betreffende seinen umfassenden Verstand dazu gebrauchen wird, seinen grossen Ehrgeiz auf Kosten anderer zu befriedigen; sieh K. zu Ps. 101, 5. נִר defektive Schreibart für ניר, ist Diminutiv von נֵר vgl. zu 2 Sam. 22, 29. Der Gedanke wird hier klar, wenn man erwägt, dass im A. T. die Belehrung dichterisch unter dem Bilde der Leuchte gedacht wird; vgl. 6, 23 und Ps. 119, 105. In unserem Spruche wird nun der Verstand der Frevler, den sie zu schlechten Zwecken gebrauchen, verächtlich ein Leuchtlein genannt.

> Hochfliegender Ehrgeiz bei grosser Begabung —
> die Gottlosen gebrauchen ihr Leuchtlein zu frevelhaften Zwecken.

5. Dem Parallelismus gemäss muss hier bei מחשבות der Begriff des Rechnens und Berechnens zur Geltung kommen, sodass der Ausdruck wohlerwogene und überlegte Pläne bezeichnet.

6. Sprich das Anfangswort פֹּעַל oder fasse פֹּעַל als st. constr. von diesem und vgl. Jes. 42, 5 רֹקַע und ibid. 51, 15 רֹגַע. Ueber den Gebrauch von פעל in Verbindung mit אוצרות vgl. zu Jes. 1, 31,

wie auch englisch to make money. Statt נֹדָף aber hat man נִדָּף zu vokalisieren. Letzteres Verbum bezeichnet in der Sprache der Mischna das Verbreiten eines Duftes. Hier ist dasselbe gebraucht mit Bezug auf die Gefahr, die ein verpesteter Hauch verbreitet. Denn für מבקשי ist mit allen Neuern nach LXX und mehreren hebräischen Handschriften מוֹקְשֵׁי zu lesen. מוקשי מות ist entweder Objekt zu נדף oder, wenn dieses Verbum wie in der Mischna intransitiv ist, adverbialer Acc. In letzterem Falle wäre הבל נדף וגו׳ = ein Hauch, der sich verbreitet mit Gefahren der Pest*). Wenn nun von dem פעל אוצרות וגו׳ gesagt ist, er sei wie ein so beschriebener Hauch, so ist das hebräisch so viel wie: er hat dieselbe Wirkung wie dieser. Das Bild ist sehr schön und passt besonders zu לשון שקר. Es ist, wie wenn mit jedem der Worte, das der falsche Mann spricht, um sich auf Kosten seiner Opfer zu bereichern, ein pestilenzialischer Hauch von ihm ausginge.

Wer sich Schätze erwirbt durch falsche Zunge,
des Hauch verbreitet Gefahren der Pest.

7. יגורם, von גרר, heisst nicht rafft sie fort, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, sondern zieht sie an; vgl. Aboth 4, 2 מצוה גוררת מצוה eine fromme Tat führt die andere herbei und sieh K. zu Ps. 5, 5. Zum bessern Verständnis des zweiten Versgliedes muss daran erinnert werden, dass מאן das willkürliche Verweigern von etwas ausdrückt, das man leicht tun könnte, und dass in keinem der Fälle, wo dieses Verbum in Anwendung kommt, ein Grund für die Weigerung angegeben ist. Auch hier können die Frevler den Grund nicht nennen.

Unrecht hat für die Frevler einen Reiz,
denn sie weigern sich ohne weiteres zu tun, was recht ist.

Das „ohne weiteres" braucht im Hebräischen ebensowenig ausgedrückt zu sein, wie „wieder" und „nur". Es gibt auch keinen Ausdruck dafür. So erhält man hier einen Spruch mit feiner Pointe und, was mehr ist, eine Wahrheit statt einer blossen Chimäre. Denn dass die Freveltat ihren Täter physisch zugrunde richte, ist ein auf frommen Wünschen beruhender Glaube; dagegen ist es Tatsache, dass der echte Schurke lediglich aus Lust am Bösen den krummen Weg vorzieht, selbst wo der gerade zu demselben Ziele führt.

---

*) Dass הבל ursprünglich den Hauch bezeichnet und später auch so gebraucht wurde, zeigt die talmudische Wendung הבל פי׳ פ׳; vgl. z. B. Sabbath 119b.

8. הפכפך hat rein physische Bedeutung und heisst, sich hin und her windend, nicht in einer Richtung bleibend; vgl. Megilla 15b, wo das Adjektiv im Sinne von „wankelmütig“ vorkommt. In diesem Zusammenhang passt dafür die Bedeutung „verwickelt“ am besten. Denn דרך bezeichnet hier nicht die Handlungsweise, sondern heisst Geschäft; vgl. zu Ri. 17. 8. וזר ist einfach זָר + Konjunktion. זר aber heisst hier nicht fremd, sondern k r u m m, s c h i e f; vgl. zu 20, 11. In V. b wird mit זך nicht eine zweite Person eingeführt, sondern die dadurch ausgedrückte Eigenschaft dem Manne, dessen Geschäft im Vorherg. beschrieben ist, bedingungsweise beigelegt, und unter der Voraussetzung, dass derselbe diese Eigenschaft besitzt, wird von ihm ישר פעלו ausgesagt. Fasst man nun alles das zusammen, so ergibt sich für das Ganze der Sinn:

> Verwickelt mag das Geschäft eines Mannes sein und schief gehen,
> doch, ist er bieder, so handelt er auch dann rechtschaffen.

Die Idee, dass ו in וזר stammhaft sei und das Wort schuldbeladen heisse, wurde im Kopfe Capellus' ausgeheckt und hat seitdem, dank der Sanktion im Gesenius'schen Thesaurus durch „et recte quidem“ überall Eingang gefunden. Allein, abgesehen von etlichen Eigennamen, die meist fremdländisch sind, lassen sich im A. T. die Wörter mit anlautendem, radikalem Waw an zwei Fingern abzählen.

9. Hier muss die Erklärung der Bequemlichkeit wegen vom Ende des Spruches anfangen und von da rückwärts gehen. Dass man für die zwei letzten Worte וּבֵית רָחָב zu lesen hat, muss bei näherer Betrachtung jedem einleuchten, weil dieser Zusatz, wie er uns vorliegt, vollends überflüssig ist, da es sich von selbst versteht, dass man mit seiner Frau die Wohnung teilt. Ausserdem ist es sehr fraglich, ob בֵּית חבר gemeinsames Haus heissen kann. Dem בית רחב ist im ersten Gliede פִּנָּה, die Ecke, die natürlicher Weise beschränkten Raum hat, entgegengesetzt. Sieht man sich aber im ersten Gliede nach etwas um, das, wie der Parallelismus fordert, das Zusammenleben mit einem zänkischen Weibe ausschliesst, so findet man nichts als גג. Doch das genügt vollkommen. Denn das flache Dach wurde nicht selten als Schlafraum benutzt. Nach 1 Sam. 9, 25 f. schlief einmal sogar ein sehr hoher Gast, kein geringerer als ein künftiger König, die Nacht über auf dem Dache. Doch das Dach als beständigen Schlafraum benutzen, das kann nur

ein unverheirateter Mann. Ein Weib oder gar ein Ehepaar kann auf dem Dache nicht schlafen.

Besser unverheiratet in einem Winkel wohnen
als mit einem zänkischen Weibe in geräumigem Hause.

10. Für יָחַן ist zu lesen יָחַן von חנן = خنّ stinken. In jemandes Augen stinken ist so viel wie bei ihm Widerwillen erregen oder ihm verhasst sein. Zur Ausdrucksweise vgl. besonders Ex. 5, 21. רעהו aber ist in רָעָתוֹ zu ändern.

Der Frevler hat seine Lust am Bösen;
seine böse Tat hat für ihn nichts Abstossendes.

11. השכיל mit ל konstruiert heisst rücksichtsvoll behandeln. Das Subjekt zu יקח ergänzt sich aus dem vorherg. פתי. Die rücksichtsvolle Behandlung, die dem חכם wird, wie auch die Büssung des Spötters, ist für den Einfältigen eine Lehre; sieh zu 19, 25.

Lässt man den Spötter büssen, wird der Einfältige klug,
und behandelt man den Weisen rücksichtsvoll, nimmt jener Vernunft an.

12. Fasse משכיל ungefähr nach der Bemerkung zu V. 11 und בית im Sinne von Familie.

Wenn der Gerechte Rücksicht nimmt auf die Familie des Ungerechten,
verführt er andere Ungerechte zum Bösen.

Es kommt bei edlen Menschen bisweilen vor, dass sie aus Rücksicht auf die Familie des Gegners vor Gericht auf eine gerechte Forderung verzichten oder eine Klage fallen lassen. Solche Handlungsweise wird hier getadelt, weil Frevler in der Hoffnung auf ähnliche Rücksicht in ihrem Falle zu ungerechten Handlungen greifen. Andere, die im ersten Gliede רשע nicht in juristischem Sinne fassen, sind gezwungen anzunehmen, dass unter dem צדיק in versteckter Weise Gott selbst genannt ist, was aber eine armselige theologische Auskunft ist. Hitzig greift sogar zur doppelten Emendation, um einen gezwungenen Gedanken zu gewinnen.

13. Hier handelt es sich wohl um „Mass für Mass", doch nicht als Strafart JHVHs. Ueberhaupt kann in einem Spruche, worin Gott nicht genannt ist, weder von ihm selbst noch von seinem Tun die Rede sein. Die Menschen haben im allgemeinen Sympathie für den Armen und helfen ihm gern; aber für den Hartherzigen, der für die Bitten der Armen sich taub zeigt, haben sie kein Erbarmen, wenn er selber, in Not geraten, um Hilfe fleht.

14. Da ein Verbum כפה im A. T. sonst nicht vorkommt, so ist für יכפה wahrscheinlich יְכַפֶּר zu lesen, was auch andere schon vermutet haben. Ueber die Verbindung כפר אף vgl. 16, 14 den Gebrauch des Verbums mit Bezug auf das sinnverwandte חמה.

15. In der üblichen Fassung besagt hier das erste Glied, dass es dem Gerechten Freude macht, zu tun, was recht ist. Allein die innere Genugtuung, die das Bewusstsein einer guten Tat gewährt, ist dem A. T. ein unbekannter Begriff. Die alten Israeliten taten, was recht ist, weil das Gesetz es fordert, und weil man dabei am sichersten durchs Leben geht. Am wenigsten entspricht die Idee, dass die gute Tat an sich dem Täter Freude macht, dem Geiste dieser Sprüche. Denn diese Sprüche sind utilitarisch, und von Sentimentalität ist in ihnen keine Spur. So raten z. B. diese Sprüche, dem Feinde, wenn er hungrig und durstig ist, Speise und Trank zu geben, aber nicht weil solche Generosität Freude macht, sondern umgekehrt weil man auf diese Weise den Feind demütigt und dessen Demütigung einem Freude gewährt, und weil, was nicht zu vergessen ist, die Tat belohnt wird; sieh 25, 21f. Ebenso rät ein anderer Spruch, sich über den Sturz des Feindes nicht zu freuen, nicht weil Schadenfreude etwas Unedles ist, sondern lediglich weil solches JHVH missfallen und er durch Ablassen vom Zorne, der den Feind getroffen, einem den Spass verderben könnte; vgl. 24, 17f. Diese beiden soeben genannten Sprüche genügen wohl, um zu zeigen, dass die traditionelle Fassung hier zu dem Geiste unseres Buches nicht stimmt. Ausserdem, wenn man die Freude des Gerechten über seine eigene Tat auch wollte hingehen lassen, woher kommt der Schrecken des Frevlers, von dem im zweiten Versgliede die Rede ist? Alle diese Schwierigkeiten werden aber mit einem Schlage beseitigt, wenn man das Subjekt des Inf. unbestimmt lässt und nicht צדיק dazu macht. Denn dann ist der Sinn:

> Dem Gerechten ist es eine Freude, wenn ihm nach Recht geschieht,
> dem Frevler aber ist solches ein Schrecken.

Nach dieser Fassung bedarf die Freude des Gerechten keiner weitern Erklärung. Der Frevler aber gerät in Schrecken, wenn ihm Recht widerfährt, weil er dann unter Umständen an den Galgen kommen kann. Wegen dieses Schreckens verstehen manche Erklärer עשות משפט von der Rechtsverwaltung im allgemeinen, als hätte der צדיק als guter Bürger seine Freude daran, wenn die

Rechtsprechung nach Gerechtigkeit geschieht. Aber wie oben gezeigt wurde, liegt es im Geiste dieser Sprüche, dass der Gerechte hier bei seiner Freude an sich selbst und an sein persönliches Interesse denkt.

16. Hier liest Toy den Gedanken heraus, dass der von dem Wege der Weisheit Abirrende vorzeitig stirbt, als wäre in der Versammlung ruhen so viel wie dort w o h n e n. Aber dieser Sinn kann höchstens durch שכן ausgedrückt werden, nicht aber durch נוח. Was hier gesagt wird, ist nur, dass der Genannte im Leben die Ruhe verliert und sie erst im Grabe wiederfindet.

17. שמחה bezeichnet in diesem Zusammenhang das Wohlleben; sieh die Bemerkungen zu Deut. 28, 47f. Unter מחסור aber ist hier nicht Mangel an dem zum Leben Nötigen zu verstehen, sondern das, was für den אהב שמחה Mangel ist. Gemeint ist, dass ein solcher niemals vollkommen befriedigt ist, weil sich seine Anforderungen an das Leben mit dessen Genusse steigern. Dieser Bedeutung von מחסור entsprechend, heisst es auch in der Parallele nicht יִוָּרֵשׁ, sondern לא יעשיר.

18. Ueber den Sinn dieses Spruches sieh zu 11, 8. Als Gegensatz zu ישרים bezeichnet בגד hier nach einer frühern Bemerkung den Verbrecher.

19. Hier liegt uns der Text nicht in seiner Ursprünglichkeit vor, denn es gibt danach zwischen den beiden Gliedern keinen rechten Zusammenhang, weil das zweite nur eine gewisse Person nennt, während im ersten der Ausdruck בארץ מדבר irgendwelche Mitbewohner ausschliesst. Unser Spruch ist sichtlich nach V. 9 zugestutzt. Ursprünglich las der Text מֵאַנְשֵׁי statt מאשת. אנשי מדינים ist Plural von איש מדון, wie לוחות אבנים von לוח אבן und אנשי חילים von איש חיל. Danach ist der Sinn:

> Es ist besser einsam in der Wüste zu leben
> als unter zänkischen Leuten, wo es stets Verdruss gibt.

20. Sprich das Anfangswort אוֹצַר als st. constr. und fasse נחמד substantivisch und als Bezeichnung für den Wein. Auch die Araber bezeichnen den Wein in ähnlicher Weise, z. B. durch اللذيذ und اللّذّة. Die Umschreibung ist hier gewählt, weil davon die Rede ist, dass der Wein zum Genusse lockt, wie gleich erhellen wird. Für בנוה חכם hat man נָוֶה לחכם oder נָאוֶה לחכם zu lesen und das erste Adjektiv in dem zu 19, 10 angegebenen Sinne zu fassen. Im zweiten Gliede ist das Subjekt zu יבלענו aus dem vorherg. אוצר נחמד zu entnehmen, während das Suff. dieses Verbums

auf כסיל אדם geht, welches das Hauptsubjekt des Satzgefüges bildet. Ueber die Verbindung כסיל אדם sieh zu 15, 20.

Ein Vorrat an köstlichem Tropfen und Oel mag dem Weisen bekommen,
doch den törichten Menschen richtet er zugrunde.

Danach ist unser Spruch eine Beschränkung von V. 17. Nur für den Toren ist der Luxus von Wein und Salböl verderblich, nicht aber für den Weisen, der Mass zu halten weiss. Andere, die im zweiten Gliede כסיל אדם als Subjekt fassen und das Suff. am Verbum auf אוצר נחמד beziehen, sind gezwungen, יבלענו im Sinne von „vergeuden" zu verstehen, doch findet sich בלע in dieser Bedeutung sonst nirgends.

21. Während צדקה im ersten Gliede seine gewöhnliche Bedeutung hat, bezeichnet es im zweiten den Wohlstand, eigentlich die Festigkeit; vgl. Ps. 24, 5, wo dieses Nomen als synonym von בְּרָכָה vorkommt. Durch den Gebrauch von צדקה in zwei verschiedenen Bedeutungen entsteht hier eine Art Wortspiel; sieh zu 22, 22. Neben dem zweiten צדקה heisst כבוד, wie sonst neben עֹשֶׁר, Pracht, nicht Ehre.

22. Die Pointe wird hier schärfer und feiner, wenn man וַיֵּרֵד statt וירד spricht und עז als Subjekt fasst.

24. Hier wird uns die Definition von לץ gegeben; vgl. 24, 8 als Definition von בעל מזמות. Ueber יהיר sieh zu Hab. 2, 5. Der לץ ist ein bitterer Feind der Religion, der all ihre Institutionen zerstören möchte. Darum sagt unser Spruch:

Spötter heisst, wer mutwillig alles Heilige niederreissen will,
wer im Uebermass des Mutwillens solches tut.

Ueber יהיר mit Bezug auf religiöse Institutionen vgl. 1 K. 18, 30 מזבח יהוה ההרוס*).

26. Dieser Vers steht in keinem Zusammenhang mit dem vorhergehenden. Es ist auch hier gar nicht von dem Faulen die Rede. Denn תאוה hat hier konkreten Sinn und ist Subjekt, nicht Objekt oder acc. cogn. Ueber den konkreten Gebrauch des Abstraktums und über die Masculinform des darauf bezüglichen Verbums vgl. 12, 27. Das Nomen bezeichnet den Genusssüchtigen. Wegen des Gegensatzes zu תאוה in diesem Sinne hat man hier bei

*) Dass jener Ausdruck bildlich verstanden sein will, geht dort aus V. 32 hervor, wo von der Erbauung eines neuen Altars die Rede ist, nicht von der Ausbesserung eines alten.

צדיק speziell an die Mässigkeit des Frommen im Genusse zu denken; vgl. zu 11,23 und 13,25, wie auch K. zu Ps. 4, 2 und 17, 15 das über צֶדֶק Gesagte.

Fortwährend begehrt, wer genusssüchtig ist,
aber der Mässige gibt weg ohne Unterlass.

Bei dieser Fassung entspricht am Schlusse לא יחשך dem כל היום in der Parallele.

27. Fasse בזמה יביאנו substantivisch und als nähere Bestimmung zu einem aus dem Vorhergehenden zu supplizierenden זֶבַח. זמה aber heisst hier schnöde Berechnung.

Das Opfer der Frevler ist JHVH ein Greuel,
zumal dessen, der es in schnöder Berechnung darbringt.

Danach ist im ersten Gliede von Frevlern die Rede, die bei der Darbringung eines Opfers es wirklich darauf absehen, JHVH günstig zu stimmen, im zweiten aber von einem solchen Frevler, dem an der Versöhnung JHVHs gar nicht gelegen ist, und der durch die Opferung sich nur den Anschein von einem Verehrer JHVHs geben will, um auf diese Weise das Vertrauen der einfältigen Frommen zu gewinnen und sie so leicht berücken zu können.

28. Fasse יאבד in dem zu 19, 9 angegebenen Sinne. Unter איש שמע versteht man seit Mercerius einen wahrhaften Zeugen, der nur das aussagt, was er wirklich gehört hat, und לנצח ידבר soll heissen, das Zeugnis eines solchen Zeugen hat Giltigkeit für immer. Allein dieser Sinn ist für letztern Ausdruck sehr gezwungen, und was erstern betrifft, so leuchtet nicht ein, warum hier speziell der Ohrenzeuge genannt sein soll und nicht vielmehr der Zeuge schlechtweg. Am sichersten versteht man unter איש שמע einen Menschen, der die Aussage des falschen Zeugen hört. Danach wäre im zweiten Gliede von dem Eindruck die Rede, den das falsche Zeugnis auf den Hörer macht. Aber dieser Eindruck kann durch לנצח ידבר nicht bezeichnet werden. נצח kommt auch sonst in diesem Buche nicht vor. LXX bringt für לנצח etwa נִצַּר zum Ausdruck, was jedoch keineswegs passt. Die zwei letzten Worte sind heillos verderbt.

29. In V. a ist nicht von frecher Miene im allgemeinen die Rede, sondern von frecher Ableugnung einer Forderung. Ueber die Ausdrucksweise vgl. z. B. Baba mezia 3a אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. Unter ישר ist der Gegner des Frevlers in einem Prozesse

vor Gericht zu verstehen. Für יכין aber ist יָבִין zu lesen, und das Suff. von דרכיו geht auf איש רשע.

Mag der Frevler auch frech ableugnen,
der biedere Gegner kennt dessen Charakter.

Das Ableugnen hilft dem Frevler nicht, weil der Gegner seine Pappenheimer kennt und deshalb, auf so etwas vorbereitet, sich mit schlagenden Beweisen versehen hat. Man sagt העז בפניו neben העז פניו (7, 13), wie חרק שִׁנָּיו und חרק בשניו.

31. מוכן ist hier dem Zusammenhang nach so viel wie abgerichtet, dressiert.

XXII.

1. רב ist adverbialisch mit נבחר zu verbinden, sodass נבחר רב heisst viel begehrenswerter. Die übliche Verbindung von רב mit עשר ist unlogisch. Denn bei einem Vergleiche dieser Art denkt man nur an den Begriff, nicht an die Sache in irgendwelcher Quantität oder irgendwelchem Umfang. חן טוב, das ein weiteres Subjekt zu נבחר ist, heisst feines Benehmen, das in dem Beschauer Gefallen erregt; sieh die Bemerkungen zu 3, 4 und 13, 15. Andere fassen טוב als Prädikat zu חן, aber dagegen erheben sich syntaktische Bedenken, denn danach müsste es wenigstens heissen חן מכסף ומזהב טוב; vgl. 1 Sam. 15, 22 und unsere Bemerkung dazu.

2. נפגשו heisst sie sind Gegensätze, eigentlich konfligieren, stossen aufeinander aus entgegengesetzten Richtungen. In ähnlichem Sinne fanden wir Kal dieses Verbums Jes. 34, 14; sieh zu jener Stelle. Das zweite Glied besagt weiter nichts, als dass es ebenso Arme geben muss wie Reiche, da die Reichen ohne die Armen, die sie als ihre Arbeiter, im Haushalt als Diener und in ihren Geschäften als Angestellte gebrauchen, nicht fertig werden könnten. Dass die Reichen für die Existenz der Armen nötig sind, liegt auf der Hand. Der Gebrauch von כל hier mit Bezug auf zweie ist wie Jer. 23, 14 und Ez. 37, 22. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass der Text hier und in den paar ähnlichen Fällen ursprünglich כִּלְאֵיהֶם von כִּלְאַיִם statt כֻּלָּם hatte, vgl. arab. كلاهما, und dass man später aus Unkenntnis das Wort in die Recepta änderte*).

3. Wenn nicht statt ראה nach 14, 16 יָרֵא zu lesen ist, muss ersteres Verbum hier im Sinne von „voraussehen“ gefasst werden,

*) Ein merkwürdiges Beispiel solcher durchgehenden Korruption zeigt das talmudische לסטים statt לסטיס, griechisch λῃστής.

denn einer ins Gesicht starrenden Gefahr aus dem Wege zu gehen, dazu bedarf es keiner besondern Klugheit. עברו heisst sie gehen weiter, setzen den Weg zur drohenden Gefahr fort, ohne ihr auszuweichen. Niph. von ענש ist hier in etwas weiterem Sinne gebraucht und heisst zu Schaden kommen.

4. עקב fasst man hier allgemein im Sinne von „Lohn“, „Belohnung“, doch hat das Nomen diesen Sinn sonst nirgends, auch Ps. 19, 12 nicht, wie in meinem Psalmkommentar nachgewiesen wurde. Nach unserer dortigen Bemerkung ist auch hier עִקֵּב statt עֵקֶב zu vokalisieren. Piel von עקב heisst auf etwas bedacht sein, darauf Fleiss verwenden, vgl. arab. عقّب II. Für עשר aber hat man מֵעֹשֶׁר zu lesen. ענוה ist konkret zu fassen und = ענוים.

Die frommen Dulder sind mehr auf Gottesfurcht bedacht als auf Reichtum, Pracht und irdische Glückseligkeit.

5. Hier ändern manche Erklärer פחים nach den Versionen in ופחים, während andere צפונים statt צנים lesen. Ersteres Verfahren scheint mir aus einleuchtendem Grunde den Vorzug zu verdienen.

7. Im Unterschied von שאל bezeichnet לוה, wie bereits in einem frühern Bande bemerkt, das Entlehnen einer Sache mit der Erlaubnis, sie zu verbrauchen und ein Aequivalent derselben Art zurückzugeben. Wegen dieser Erlaubnis wird aber das Darlehen für den Eigentümer des Gegenstandes ein Risiko, und daraus erklärt sich das hier angegebene verpflichtende Verhältnis des לֹוֶה zum מַלְוֶה.

8. Im zweiten Gliede ist der Text heillos verderbt. Frankenberg ändert ושבט in וְשֶׁבֶר und fasst letzteres Nomen im Sinne von Korn, was jedoch nicht richtig ist, da שבר nicht Korn schlechtweg bedeutet; sieh zu Gen. 42, 1.

10. Ueber לץ sieh zu 21, 24. Danach rät dieser Spruch, die ausgesprochenen Verächter der Religion aus der Gemeinde zu jagen. Demgemäss bezeichnet דין das Argumentieren für und wider die Religion und קלון ihre Geringschätzung.

11. Hier vermag keine exegetische Kunst einen Sinn hineinzubringen. Der Text ist hoffnungslos korrumpiert.

12. דעת bezeichnet in diesem Zusammenhang die Gesetzeskenntnis — vgl. zu 14, 7 — und בֹּגֵד ist = Schwindler. JHVH bewacht die Gesetzeskenntnis, dass sie keine Schlupfwinkel findet, und lässt das, was der Schwindler als Beweis vorbringt, in seinem schiefen Lichte erscheinen.

13. Statt ארצח ist mit den meisten Neuern nach LXX רָצַח zu lesen, das zum Parallelismus besser passt.

14. זרות ist für etwas anderes verschrieben, das sich nicht mehr ermitteln lässt. Unter der Recepta versteht man gemeinhin Ehebrecherinnen, allein in diesem Sinne steht זרה im ersten Abschnitte unseres Buches überall generell im Singular, und in diesem zweiten Abschnitt ist sonst nirgends von der Ehebrecherin die Rede. Auch פי ist danach unerklärlich; vgl. 23, 27, wo die Ehebrecherin selber, nicht ihr Mund als tiefe Grube bezeichnet ist.

15. Hier wird speziell vom Zögling das behauptet, was 20, 30 von dem Menschen überhaupt gesagt wurde. Denn der Sinn ist:

> Die Torheit wurzelt tief im Innern des Knaben,
> doch durch den äussern Prozess der Zuchtrute wird sie entfernt.

Sieh zur obengenannten Stelle. In unserm Spruche wird der Gedanke durch die asyndetische Anreihung des zweiten Gliedes noch überraschender.

16. Das Suff. in לו geht auf עשק, und im zweiten Gliede ist מחסור mit Bezug auf עשיר zu verstehen.

> Man enthält dem Armen, was sein ist, vor, sein eigen Gut zu mehren;
> man schenkt dem Reichen nur zu dessen Schaden.

Unser Spruch führt zwei Menschen vor, die bei allem Gegensatz zwischen ihren Handlungen beide denselben Zweck verfolgen. Der eine, ein Halunke, gibt dem Armen das seine nicht, natürlich nur um sein eigen Gut zu mehren; der andere, ein Schmarotzer, macht dem Reichen bei passender Gelegenheit ein Geschenk, um sich dadurch in seine Gunst einzuschleichen und von ihm dann das Zehnfache zu erlangen.

17. Hier beginnt ein neuer Abschnitt. Dieser Abschnitt, der sich bis 24, 22 erstreckt, hat keine Ueberschrift, aber eine Einleitung, die, wie gesagt, hier anfängt, und sie kommt erst mit V. 21 zu Ende; sieh zu jener Stelle. Für דברי חכמים hat man דברי חכמה oder bloss דְּבָרַי zu lesen. Letzteres Verfahren ist vorzuziehen. Aber auch לדעתי muss nach LXX in לָדַעַת geändert werden.

18. Nach der Bemerkung zu V. 17 ist hier כי נעים Objekt des dortigen לדעת. Subjekt zu נעים ist der Satz כי תשמרם בבטנך. Der Sinn von V. 17b—18a ist danach der: und merke dir wohl,

dass es dir guttun wird, wenn du sie — meine Worte oder die Worte der Weisheit — in deinem Herzen bewahrst. Dies ist jedoch eine freie Wiedergabe, denn eigentlich heisst auch das zweite כי „dass“. Danach ist die Konstruktion hier spät und nicht mehr gut klassisch. Denn in der ältern Sprache kann nach einer frühern Bemerkung ein in einem Satzgefüge mit כי eingeleiteter Satz die Stellung eines Substantivs im Nominativ nicht einnehmen. Das zweite Glied teilt selbstredend die grammatische Beziehung mit dem Satze כי תשמרם בבטנך.

19. Für הודעתיך ist הוֹרֵיתִיךָ zu lesen und V.a als das sachliche Objekt dazu zu fassen. Die Korruption ist unter dem Banne von להודיעך in V. 21 entstanden. Aber auch היום אף אתה: הלא hat man in היום: אף אֶתְמוֹל zu ändern.

20. Das Kethib שלשום, dem אתמול in der Parallele entspricht, ist das einzig Richtige; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 31, 2. Diejenigen Erklärer, welche hier das Keri vorziehen, sind gezwungen, zuerst aus Offizieren Kerntruppen und dann aus diesen Kernsprüche zu machen!

21. Das Subjekt zu להשיב ist dasselbe wie das zu להודיעך, also nicht der angeredete Schüler, sondern der Lehrer. Demgemäss ist auch für לשלחך zum Teil nach LXX לְשֹׁאֲלֶי zu lesen und darunter der Schüler zu verstehen. אמרי אמת und אמרים sind zu streichen. Ersteres ist Glosse zum seltnen קשט und letzteres kam später dazu, als das zweite Glied im Vergleiche zum ersten zu kurz erschien. Nach dem oben Gesagten haben wir in V. 17—21 die Einleitung zu einem Lehrbrief, geschrieben auf das Gesuch eines Schülers, der um Belehrung gebeten hatte; sieh zu 23, 15. Nebenbei erfahren wir, dass diesem Lehrbrief andere, an denselben Schüler geschriebene, vorangegangen sind; sieh zu V. 20. Damit will ich jedoch nicht sagen, dass uns dieser Lehrbrief, der, wie bereits gesagt, bis 24, 22 geht, in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt. Derselbe hat wahrscheinlich später manchen Einschub erhalten.

23. Das zweite דל heisst eigentlich Türe; vgl. Ps. 141, 3. Das weibliche דלת ist Ct. 8, 9 bildlich von einem Weibe gebraucht, das leicht zugänglich ist. In ähnlicher Weise ist hier das männliche Synonym auf einen Mann angewendet. Danach ist כי דל הוא so viel wie: weil ihm leicht beizukommen sei, und dieses דל bildet wegen seiner verschiedenen Bedeutung mit dem gleichlautenden

Nomen im vorherg. Satze ein Wortspiel wie wir es oben 21, 21 gefunden haben.

23. Ueber קבע sieh zu Mal. 3, 6. Danach ist wohl das Verbum auch hier beidemal durch die entsprechende Form von עקב zu ersetzen, was auch andere schon vermutet haben.

25. תאלף ist unmöglich richtig überliefert, denn der Jähzorn ist einem angeboren und kann nicht abgelernt werden. Man hat dafür תסלף zu lesen. Aber auch ארחתיו ist in ארחו zu ändern. Aus letzterem ist das Kethib ארחתו entstanden. Danach ist der Sinn des Verses:

> Damit du ihm nicht in die Quere kommest
> und dich so in Gefahr bringst.

Ueber die Ausdrucksweise vgl. 19, 3 den Gebrauch von סלף in Verbindung mit dem sinnverwandten דרך. Die Gefahr beim Kreuzen der Wege des Jähzornigen besteht darin, dass dieser, der sich nicht beherrschen kann, einem dafür ein Leid zufügen kann.

27. Für יקח liest man viel besser יקח und fasst משכבך als Subjekt dazu; vgl. zu 20, 16.

28. Mir will scheinen, dass hier von der Rüttelung an den väterlichen Institutionen, Sitten und Gebräuchen die Rede ist, denn für Grundeigentum, das gekauft und verkauft wird, gibt es kein גבול עולם; sieh zu 23, 10.

29. יתיצב ist beidemal = er kann bestehen. Dies ist die einzige Bedeutung, die התיצב לפני פ' überhaupt haben kann. Statt חשכים aber hat man חשכים zu sprechen. Der geschickte Arbeiter, der sich für sein Werk lange Zeit nimmt, weil er gediegene und feine Arbeit liefert, kann nur bestehen, wenn er für einen König arbeitet, der ihm nach Verdienst zu lohnen vermag. Für sparsame Leute aber, bei denen Oekonomie die Hauptrolle spielt, kann er nicht arbeiten. Danach wäre bei מלכים nicht an die Herrschermacht zu denken, sondern an königliche Munifizenz. Doch scheint mir der Satz לפני מלכים יתיצב ein späterer Einschub, veranlasst durch die Verkennung von חשכים.

XXIII.

1. את אשר לפניך heisst nicht „wen du vor dir hast", wie man gemeinhin übersetzt, sondern ist = was dir vorgesetzt ist, wie LXX den Ausdruck auch richtig durch τα πρατιθέμενά σοι wiedergibt. Wenn hier die Gegenwart des Magnaten hervorgehoben wäre, müsste es hebräisch heissen לפני מי אתה ישב statt את אשר לפניך.

Das präpositionale לפני aber ist in diesem Zusammenhang nicht räumlich, sondern von dem zur Verfügung Gestellten zu verstehen; vgl. 1 Sam. 9, 24 und 2 K. 4, 43f. Hier ist jedoch nicht von einem einzigen Gerichte die Rede, das dem Gaste ganz zur Verfügung gestellt wird, sondern von mehrern Gerichten, aus denen er wählen soll. Ueber letztere Bedeutung von לפני vgl. besonders Gen. 20, 15*).

2. שכין kann nicht das Ursprüngliche sein, denn etwas so Schlimmes kann dem בעל נפש, wie man dies auch fassen mag, an der Tafel des Machthabers nicht passieren, dass er ihm Selbstmord vorziehen müsste. Ausserdem, wenn man vom Stürzen ins Schwert nach verlorener Schlacht absieht, wurde unter den Juden beim Selbstmord kein scharfes Instrument gebraucht. Im Talmud stürzen sich Selbstmörder stets von einer Höhe herab. Im A. T. wird von zwei Selbstmördern berichtet. Simri steckt sich den königlichen Palast über dem Kopf in Feuer und kommt um in den Flammen; vgl. 1 K. 16, 18. Aber dieser Fall kommt hier nicht in Betracht, weil Simri diese Todesart wählte, um zugleich den Palast zu vernichten, den er dem Sieger nicht gönnte. Der andere Fall ist der Ahitophels, der sich nach 2 Sam. 17, 23 erhängte. Das Erhängen kommt auch zu einer Zeit vor, die bedeutend später ist als die Abfassung der Sprüche; sieh Matth. 27, 5. Dass שכין nicht das Ursprüngliche ist, zeigt auch das unmittelbar darauf folgende Wort. Dieses Wort punktiert die Massora בְּלֹעֶךָ. Aber ein Substantiv לֹעַ gibt es nicht. Die Lexika begründen die Existenz eines solchen Nomens durch den Hinweis auf das syr. ܠܥܐ, welches schlürfen bedeuten soll, was aber nicht wahr ist. Das syr. Verbum heisst nur l e c k e n, nicht schlürfen. Für בלעך kann es nur eine Aussprache geben, und die ist בִּלְעֶךָ, Pausalform von בֶּלַע + Suff. בֶּלַע aber heisst nicht etwas Verschlungenes, wie die Wörterbücher angeben, sondern etwas, das man im Munde hat, um es zu verschlucken. Diese Bedeutung des fraglichen Nomens ergibt sich unzweifelhaft aus Jer. 51, 44, wo es sonst statt מִפִּיו nach Hi. 20, 15 מִבִּטְנוֹ heissen würde. Danach könnte aber der Satz ושמת שכין בלעך, wenn man בלעך als Produktacc. fasst, höchstens heissen: iss ein Messer, wörtlich mache ein Messer zu deinem Bissen, was jedoch keinen vernünftigen Sinn gäbe. In שכין muss daher die

*) Jene Genesisstelle ist von besonderer Beweiskraft, weil Abimelech dem Abraham nur irgendeinen Teil von seinem Lande zur Verfügung gestellt, aber nicht das ganze Land gegeben haben kann.

Bezeichnung irgendeines gemeinen Gerichtes stecken. Vielleicht ist שְׂבִּין als Pl. zu lesen, das mit dem mischn. סֻבִּין Kleie zu vergleichen wäre. Wir hätten hier danach nur den Rat, von den verschiedenen Speisen, die einem als Gast bei einem Machthaber vorgesetzt werden, die gemeinste zu wählen. Dazu würde das zweite Glied vortrefflich passen. Denn בעל נפש, worunter man nach LXX einen gierigen Menschen versteht, heisst das nicht, sondern bezeichnet einen Menschen, dessen Magen alles vertragen kann oder richtiger dem vor keiner Speise ekelt, wenn sie noch so unappetitlich ist; vgl. Chullin 4, 7 נפש יָפָה.

3. לחם כזבים hat keine ethische Bedeutung, sondern heisst bloss Brot, das enttäuscht, d. i., das einem nicht wohlbekommt. Dies ist selbstredend nur bildlich und lediglich mit Bezug auf den angeredeten Schüler zu verstehen. Denn man muss sich den Gast an der Tafel des Machthabers in dessen Diensten denken. Der hohe Herr sieht es gern, wenn der Diener an der reichen herrschaftlichen Tafel aus den verschiedenen Speisen die gemeinste wählt. Das zeigt ihm seinen Diener als bescheidenen, mässigen Menschen, der Tafelluxus nicht kennt. Greift bei ihm ein solcher Gast aber zu den Leckerbissen, so macht er den Eindruck eines Menschen, der, über seine Mittel lebend, selber hohe Tafel hält, und dies kann ihm die Gunst seines Herrn kosten.

4. Statt להעשיר ist nach LXX לֶעָשִׁיר zu lesen. יגע, mit ל der Person konstruiert, heisst unter anderem sich Mühe geben, ihr zu gefallen, um ihre Gunst buhlen. Aber auch מבינתך חדָל: התעוף hat man in מביתך חדַל תעוף: zu ändern. So ergibt sich für den Vers der Sinn:

> Scharwenzle nicht vor dem Reichen,
> suche nicht aus deiner Häuslichkeit in hohe Sphären zu steigen.

Ueber חדל mit folg. Imperf. statt des gewöhnlichen Inf. mit ל vgl. V. 35 אוסיף אבקשנו und Ez. 8, 6. 13. 15 תשוב תראה.

5. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Danach ist hier עיניך בו ואיננו, worin sich בו auf den Reichen bezieht, ohne irgendwelchen Zusatz = du siehst dich nach ihm um, und er ist nicht da; vgl. Hi. 7, 8. Doch ist אין hier etwas verschieden gebraucht. Dort drückt das Wort absolute Nichtexistenz aus, hier dagegen will mit איננו nur gesagt sein, dass der Reiche, wenn man seiner Hilfe bedarf, sich nicht finden lässt, das heisst, die nötige Hilfe nicht gewährt. Nur um eine Schattierung verschieden ist אין 2 Sam. 19, 7

gebraucht; sieh zu jener Stelle. Im dritten Gliede ist das Kethib, das man יָעוּף zu sprechen hat, das einzig Richtige. עוּף steht natürlich im st. constr., Subjekt zu יעוף, ist der Reiche, der, wenn man seine helfende Hand braucht, nicht zu finden ist, wie wenn er entflogen wäre.

6. לחם ist mit andern nach Syr. und Vulg. zu streichen und את als Präposition zu fassen; vgl. V. 1. Zu diesem Verfahren wird man gezwungen, weil לָחַם in der hier erforderlichen Bedeutung intransitiv ist und = dinieren. 4, 17 spricht nicht dagegen, denn dort ist לחם רשע Acc. cogn., nicht Objektacc.

7. Diesen Vers hat LXX arg verballhornt. Von dem Ganzen haben die alten Uebersetzer nur ein einziges Wort verstanden, und das ist שער, das sie richtig שֵׂעָר sprachen. Das Suff. in נפשו geht nicht auf רע עין, sondern ist unbestimmt und = eines. נפש aber, das Ps. 35, 25 den erfüllten Wunsch bezeichnet, ist hier speziell von dem Leibgericht gebraucht, das einer vor sich hat. Danach heisst V. a: wie wenn man in dem, was man gern isst, Haare findet, so ist es mit ihm, nämlich dem Missgünstigen. Dies ist gesagt mit Bezug auf die Leckerbissen. Die Haare in diesen Leckerbissen sind der Gedanke, dass der Wirt sie einem nicht gönnt; sieh die Bemerkung zum folgenden Verse. Toy emendiert den fraglichen Satz in כי כמו יעשה בנפשו כן יעשה בך, und das soll heissen: wie er es mit sich selbst macht, so wird er's mit dir machen. Allein von diesem zweifelhaften Hebräisch abgesehen, bezeichnet רע עין nur einen Menschen, der gegen andere missgünstig ist, nicht einen, der sich selbst gut zu essen nicht gönnt.

8. פתך ist = deine eigene Brotkruste, die du daheim gegessen hast. Dem Nomen haftet der Begriff des Geringen und Bescheidenen an, und es ist hier gebraucht als Gegensatz zu den Leckerbissen des Wirts. Den Tischgast des רע עין ekelt das heuchlerische Benehmen seines Wirtes derart an, dass er nicht nur von dessen Leckerbissen nichts geniessen kann, sondern auch, als hätte er in den Speisen Haare gefunden, sich erbricht und das bescheidene Mahl, das er zuletzt bei sich daheim eingenommen, von sich gibt. Der zweite Halbvers, der hier keinen rechten Sinn gibt, ist aus anderem Zusammenhang hierher versprengt. Demnach muss der erste zum vorherg. Verse geschlagen werden; sieh die folgende Bemerkung.

9. Hierher gehört das, was jetzt V. 8b ausmacht, als drittes Glied. נֹעַם, נָעֵם und נְעִים in Verbindung mit דָּבָר entsprechen dem

arab. نغم melodisch sein und bezeichnen das Wort als im Einklang mit der Sache und darauf passend. Wenn der Tor den auf seinen Fall passenden Worten keine Aufmerksamkeit schenkt, sind sie vergeudet. Dass nach obigem Verfahren dieser und der vorherg. Vers je drei Glieder enthalten, verschlägt nicht viel. Hat doch 24, 12 noch mehr Glieder.

10. Für עולם ist mit andern אַלְמָנָה (nicht aber עוֹלִים) zu lesen.

11. הוא verbinden manche Erklärer nach LXX mit dem Vorhergehenden, aber dadurch wird das erste Glied prosaisch, und das zweite verliert an Kraft.

12. Da in diesem ganzen Lehrbrief sich sonst kein bloss einzeiliger Spruch findet, so muss man diesen Vers mit dem Folgenden in Zusammenhang bringen und unter מוסר und אמרי דעת die in V. 13 und 14 enthaltene Lehre über die Erziehung verstehen. V. a ist danach = merke dir das, was ich über Zucht sage. Möglich aber ist auch der Sinn: gewinne es über dich, zur Züchtigung zu greifen.

13. לא ימות heisst einfach er wird davon nicht sterben, nicht aber dass das Nichtsterben die Folge der Züchtigung sein wird. Mercerius schwankt zwischen diesen beiden Fassungen und Frankenberg entscheidet sich für letztere, die jedoch falsch ist.

15. Unsere Vermutung, dass dieses Stück ursprünglich nicht für alle Welt geschrieben, sondern als poetischer Lehrbrief für einen bestimmten Schüler gedichtet wurde, mit dem der Verfasser korrespondierte, gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die innige Teilnahme des Lehrers für den Schüler und durch sein Interesse für dessen geistiges Wohl, die sich hier aussprechen.

17. קנא heisst hier dem Zusammenhang nach nacheifern, und יראת יהוה ist in konkretem Sinne, nämlich im Sinne von יראי יהוה, zu verstehen.

18. Dieser Vers ist wohl unter leichter Variation aus 24, 14 hier eingedrungen; sieh die folgende Bemerkung.

19. אתה bringt den angeredeten Schüler in Gegensatz zu den in V. 17 genannten חטאים, von denen der Lehrer nicht hoffen kann, dass sie auf ihn hören werden. Dieser Gegensatz aber macht es wahrscheinlich, dass sich unser Vers ursprünglich unmittelbar an V. 17 anschloss. In V. b wollen manche Ausleger, denen das Schreiten des Herzens undenkbar scheint, בדרך לבך in בְּדֶרֶךְ בינה ändern, dem Hebräer aber war dieser Begriff geläufig; vgl. z. B.

Ez. 11, 21 und 20, 16. Ueber דרך mit dem Artikel = der rechte Weg sieh zu Gen. 24, 27.

20. Dass זלל nicht fressen, sondern liederlich sein bedeutet, ist schon zu Deut. 21, 20 bemerkt worden. בשׂר, das hier das Partizip näher bestimmt, ist ein Euphemismus, unb זללי בשר bezeichnet Menschen, die in geschlechtlicher Hinsicht liederlich sind. Nur danach erklärt es sich, dass im Folgenden nur vor Hurerei und nicht auch vor Schlemmerei gewarnt wird. Das nur hier vorkommende נומה heisst nicht Schlaf, sondern entspricht dem arab. نامة weibliche Scham. In diesem Zusammenhang aber ist der Ausdruck verächtliche Bezeichnung der Hure.

22. כי זקנה אמך ist mit Bezug auf die vorherg. und V. 27 wieder aufgenommene Warnung vor geschlechtlicher Ausschweifung zu verstehen. Man soll nicht etwa deshalb, weil das Alter die Leidenschaften der Jugend nicht mehr kennt, die diesbezügliche Warnung der Eltern in den Wind schlagen. Beim Vater ist vom Alter nicht besonders die Rede, weil dieser gewöhnlich älter ist als die Mutter. Andere denken hier an die Gebrechen des Alters, die den Spott der Jungen herausfordern, doch scheint mir dies absurd, wo es sich um Eltern und ihre Kinder handelt.

23. מכר und קנה drücken entgegengesetzte Begriffe aus. Darum ist Weisheit verkaufen nach einer früheren Bemerkung so viel wie ihre Erwerbung unterlassen. Der Vers, der in LXX fehlt, ist hier, wo er den Zusammenhang durchbricht, kaum ursprünglich.

25. Statt ואמך ist עִמְּךָ zu lesen, diese Präposition als den Gegenstand der Freude bezeichnend zu fassen und das zu Deut. 24, 5 über das sinnverwandte את Gesagte zu vergleichen. Nach der Recepta wird die Mutter hier zweimal genannt, was undenkbar ist.

27. Für זונה ist, wie der Parallelismus fordert, mit andern זרה zu lesen und LXX zu vergleichen.

28. Streiche die Präposition von כחתף und lies, dem תוסיף in der Parallele entsprechend, תֶּרֶב statt תארב. Was חֶתֶף betrifft, so ist das Verbum desselben Stammes Ri. 21, 21 vom Mädchenraub gebraucht, und darum kann man dieses Substantiv im Sinne von Entführung fassen. Um ihren Galan halbwegs an sich zu fesseln, verhilft ihm die selber nicht mehr jugendliche Ehebrecherin zur Entführung junger Mädchen. Diese Fassung ist vorzuziehen, weil die נכריה und die זרה sonst nicht professionelle Buhlen sind und es

darum nicht einleuchtet, wie sie Raub veranlassen können. בגדים heisst wie öfter in diesem Buche Leute, die ungesetzlich handeln.

29. Statt des sonst nicht vorkommenden אבוי, wofür sich auch kein Etymon finden lässt, lese man אֲבָל = leider! und vergleiche darüber zu Gen. 42,21. חכלילות עינים bezeichnet nach der Bemerkung zu Gen. 49, 12 blaugeschlagene Augen. Nur das allein passt hier zu פצעים.

30. Ueber לחקר lässt sich englisch das Substantiv „sample“ in dem Amerikanismus „sample-room“ = Schenkstube vergleichen.

31. ראה heisst in diesem Zusammenhang nach etwas gierig hinsehen; vgl. K. zu Ps. 49, 17.

32. ישך und יפרש bilden Relativsätze. Was letzteres Verbum bedeutet, lässt sich aber nicht sagen.

33. עיניך יראו זרות ist = deine Augen sehen schief. Ueber diese Bedeutung des Adjektivs sieh zu 21, 8 und vgl. zu dem adverbialen Gebrauch von dessen Plural Gen. 42, 30 קשות. תהפוכות hat hier ebenso wenig ethische Bedeutung wie 21, 8 הפכפך.

34. Statt כשכב ist im zweiten Gliede, wonicht auch im ersten, mit andern כְּרֹכֵב zu lesen.

35. Von den wirklichen Körperverletzungen, denen der Trunkene sich aussetzt, war schon oben V. 29 die Rede. Hier sind die zwei erstern Sätze hypothetisch und der Sinn: wenn man mich geschlagen hätte, es würde mich nicht geschmerzt haben usw. So spricht der Betreffende nach der Ernüchterung. מתי ist hier nicht interrogativ, sondern = so oft; vgl. K. zu Ps. 101, 2. Ueber הקיץ im Sinne von „nüchtern werden“ sieh zu Gen. 9, 24. Diese Freude auf die Betäubung der Sinne, die als Grund zum weitern Trinken genannt wird, dieses Schwelgen im Vorgefühl der Bewusstlosigkeit ist ganz natürlich. Denn der Reiz der Trunkenheit beruht in den meisten Fällen auf dem Verlangen, Schmerz und Kummer zu ersäufen; vgl. 31, 6f.

XXIV.

1. Mit einem sein ist = mit ihm Umgang pflegen und verkehren, gesellschaftlich sowohl als auch geschlechtlich; sieh zu Gen. 39, 10.

3. Dieser und der folgende Vers sind eine weitere Entfaltung des Vorhergehenden. Denn der Sinn ist: um zu Vermögen zu kommen, braucht man nicht zu ungerechten Handlungen zu greifen; man kann dies durch Weisheit und Verstand erreichen.

4. נעים ist keineswegs blosses Flickwort. Dieses Adjektiv, das 1, 3 in derselben Verbindung fehlt, drückt hier das wohltuende Gefühl der Sicherheit aus, das der ehrliche Erwerb eines Vermögens gibt, im Gegensatz zu dem auf ungerechte Weise erworbenen.

5. Für בעז lese man יָעֹז, Imperf. Kal von עזז, und nach LXX מֵאַמִּיץ statt מְאמץ.

6. Sprich תֵּעָשֶׂה, dann streiche לך und vgl. zu 20, 18.

7. ראמות = רָמוֹת heisst etwas Unerreichbares, vgl. zu Jer. 17, 12, und שער bezeichnet hier, wie 2 K. 7, 1. 17 f. den Marktplatz, den Markt. Danach ist der Sinn wie folgt:

Unerschwinglich ist dem Toren die Weisheit;
wo sie zu haben ist, macht er kein Angebot.

9. Ueber חטאת sieh zu 10, 16 und über זמה Hi. 17, 11. Statt ותועבת lies ותועבות oder ותוֹעֵבה, dann verbinde לץ mit אדם und suppliziere zum zweiten Gliede זמה aus dem ersten,

Das Dichten und Trachten des Toren ist das Laster
und das des Spötters Abscheulichkeiten.

11. Für ומטים ist וְנֻטִּים zu lesen. נטים להרג heisst die in Gefahr sind, getötet zu werden. Zur Ausdrucksweise vgl. in der Mischna die häufige Wendung נטה למות. Statt אם ist nach LXX אַל zu lesen. Ueber אל תחשך = unterlasse nicht vgl. Jes. 58, 1. Die gewöhnliche Wiedergabe von אם תחשך durch „o halte sie zurück!" ist falsch, weil אם, wie schon früher bemerkt, niemals Wunschpartikel ist; sieh K. zu Ps. 81, 9 und 139, 19. Dieses Sätzchen bietet aber keine Schwierigkeit, wenn man es zu dem folg. Verse zieht. Was die Sache betrifft, so meinen manche Erklärer, es sei hier nur die Rede von der Bedrückung der Armen durch die Frevler, die ihnen ihr Hab und Gut plündern und sie somit der Grundlage ihrer Existenz berauben. Aber dagegen spricht לקחים למות, welcher Ausdruck nur solche Menschen bezeichnen kann, die von einem Herrscher oder einer Behörde zum Tode verurteilt sind und ihrem Ende entgegengehen. Aber auch an politische Verbrecher ist hier schwerlich zu denken, weil da der Versuch, sie vom Tode zu retten, den Tod nach sich ziehen kann, weshalb in ihrem Falle die Einmischung nicht angeraten werden kann; vgl. zu V. 21. Darum bezieht man diesen Vers am sichersten auf religiöse Verbrecher. Wir haben schon bei einer andern Gelegenheit die Vermutung ausgesprochen, dass es im alten Israel eine Partei gab,

welche die Todesstrafe auf den Mord und dergleichen Verbrechen beschränkt und die Bestrafung religiöser Vergehungen Gott überlassen wissen wollte. Diese Ansicht spricht sich wahrscheinlich auch hier aus. Das alte Gesetz, das für gewisse religiöse Vergehen den Tod forderte, konnte nicht abgeschafft werden. Doch konnte man es durch exegetische Kunst und juristische Kniffe wegdeuten und umgehen, und dies ist hier dem Richter empfohlen *); sieh die folgende Bemerkung.

12. Streiche זה. Das Wörtchen ist umgeändert aus זו, das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden und dem Folgenden entstand. An ידענו aber ist trotz LXX, die statt dessen ידעתי ausdrücken, nichts zu ändern. Der Pl. dieses Verbums erklärt sich daraus, dass der antizipierte Einwand nicht einem Einzelnen, sondern dem gesamten Richterstand in den Mund gelegt ist. לא ידענו ist mit Bezug auf die empfohlene Umdeutung des Gesetzes zu verstehen, welches die Todesstrafe fordert, denn der Sinn ist : wir können nicht immer das einschlägige Gesetz umdeuten, sodass es auf den vorliegenden Fall nicht mehr passt; vgl. Vulgata. Zur Umdeutung eines Gesetzes gehört intellektuelle Fähigkeit, und für intellektuelles Können ist im Hebräischen ידע der einzige Ausdruck. הוא ידע ist = er weiss, ob ihr könnt oder nicht.

13. נפת ist ein weiteres Objekt zu אכל, und מתוק על חכך bildet einen Relativsatz.

14. Der Anfangssatz heisst: ebenso sieh die Weisheit an in ihrem Verhältnis zu deiner Seele; mit andern Worten, wie der Honig für den Körper gesund ist, so die Weisheit für die Seele. Die Vokalisierung von דְּעָה statt דֵּעָה geschieht unter dem Einfluss der ersten Silbe des folgenden Wortes, nach Analogie des Artikels bei הֶחָכָם, vgl. Delitzsch. Doch ist es sehr fraglich, ob sich beim Leben der Sprache der Einfluss der am Anfang eines Wortes mit ā gesprochenen Gutturale auf den Auslaut des vorherg. Wortes erstreckte. Das Objekt zu מצאת ist selbstredend die Weisheit. Der Rest des Verses, für sich klar, ist im Zusammenhang unverständlich. Es scheint, dass Worte dazwischen ausgefallen sind.

*) Später scheint die Ansicht gegen die Todesstrafe überhaupt ziemlich allgemein gewesen zu sein. So heisst es Makkoth 1, 10, ein höchster Gerichtshof, der in sieben, nach anderer Ansicht in siebzig, Jahren ein Todesurteil fällt, kann ein mörderischer genannt werden. Und eben daselbst versichern zwei Rabbinen, darunter einer der bedeutendsten, wenn sie in solchem Gerichtshof gesessen hätten, würde überhaupt kein Verbrecher hingerichtet worden sein.

15. Während אל im ersten Gliede seine gewöhnliche Bedeutung hat, verneint es im zweiten emphatisch die Möglichkeit der Handlung des damit verbundenen Verbums, sodass אל תשדד רבצו ist = es soll dir nicht gelingen, sein Lager zu verstören. Gemeint ist, dass Gott dies nicht zugeben kann.

16. Sprich das Schlusswort בָּרָעָה mit dem Artikel, denn der Sinn des Satzes ist: die Frevler verfallen dem Unheil, das sie den Gerechten bereiten; vgl. 11, 5 b und 26, 27.

17. בנפל und בכשלו sind nicht temporal zu fassen, sondern es gehört die Präposition bei ihnen zur Konstruktion von שמח und גיל. Denn sämtliche Verba des Freuens und Frohlockens können im Hebräischen mit ב des Gegenstandes oder des Anlasses konstruiert werden.

21. Statt שונים ist nach LXX שְׁנֵיהֶם zu lesen und das Suff. auf JHVH und den König zu beziehen. An תתערב dagegen ist nichts zu ändern. V. b heisst eigentlich, gehe mit keinem der beiden eine Wette ein, dann aber: fordere sie durch Ungehorsam nicht heraus. Die Ausdrucksweise erklärt sich daraus, dass der Hebräer das Wetten als gegenseitiges Trotzen ansieht, wie denn auch das Wetten in der Sprache der Mischna durch Hiph. von מרה ausgedrückt wird; sieh Sabbath 31 a. Ueber התערב mit עם konstruiert vgl. Jes. 36, 8 dessen Konstruktion mit dem sinnverwandten את.

22. Ueber קום = sein, hier ins Dasein treten, sieh zu Jos. 2, 11. Das Suff. in אידם und פידם, das ebenfalls auf JHVH und den König geht, ist selbstredend subjektivisch zu fassen. V. b ist = und das von beiden kommende Unheil — wer weiss ihm zu begegnen, das heisst, wer kann sich dagegen helfen? Ueber diese Bedeutung von ידע sieh zu Deut. 2, 7. Nur um ein Haar verschieden ist der Sinn dieses Verbums in der häufigen Verbindung ידע את יהוה.

26. V. b will nach manchen Erklärern sagen, dass der Betreffende eine Freundlichkeit erweist, nach andern aber, dass er das Wohlwollen und die Liebe der Menschen gewinnt, wie der, der ihnen mit Zeichen der Liebe entgegenkommt. Aber für beides ist der Ausdruck unnatürlich. Ausserdem ist vom Küssen der Lippen selbst im Falle eines Liebespaars im A. T. nirgends ausdrücklich die Rede, und Freunde küsste man entschieden nicht auf die Lippen. Statt ישק hat man יַשִּׁק zu vokalisieren. Hiph. von נשק ist hier ungefähr wie Ez. 3, 13 gebraucht, nur in transitivem Sinne. Danach macht der משיב דברים נכחים, dass der andere die

Lippen zusammenpresst und den Mund nicht mehr auftut. Die richtige Erwiderung baut jedem weitern Einwande vor. Diese Ausdrucksweise ist hier gewählt, teils weil dadurch der üble Beigeschmack, den die sinnverwandte Wendung קפץ פ׳ פיו hat, beseitigt ist, teils aber weil קפץ in einer faktitiven Form in der hier erforderlichen Bedeutung nicht im Gebrauche war.

27. Für ועתדה lese man וְעָבְדָהּ und וּפִנִּיתָ statt ובנית. Ueber die Verbindung עבדה בשדה ist Ex. 1, 14 und über ופנית hier oben zu 9, 1 zu vergleichen. Hier hat man bei dem fraglichen Verbum an die Vorbereitungen in den Wirtschaftsgebäuden für die Einheimsung der Ernte zu denken; vgl. zu Hag. 1, 9. Der Landwirt soll zuerst draussen im Felde dafür sorgen, dass er eine Ernte hat, ehe er daran denken kann, für die Ernte in seinen Räumlichkeiten Platz zu machen. Die übliche Erklärung trägt hier unhebräische Sprechweise in den hebräischen Spruch hinein und setzt für die Israeliten in der alten Zeit moderne Verhältnisse voraus. Denn im Hebräischen heisst zwar בית Familie, doch nicht בנה בית eine Familie gründen. Ferner, unter den Israeliten war es nicht Brauch, nicht eher zu heiraten, bis man sich eine selbständige Existenz gegründet. Man heiratete sehr früh und blieb mit seiner Familie im elterlichen Hause. Waren mehrere Brüder, so arbeiteten alle fleissig und mehrten das väterliche Anwesen, sodass bei dessen Teilung beim Absterben des Vaters auf jeden von ihnen genug kam, um seine Familie zu ernähren. Endlich muss, wie im ersten Gliede, auch im zweiten von etwas die Rede sein, das alljährlich wiederkehrt, was aber das Heiraten und die Begründung einer Familie nicht sind.

28. Unter עד חנם könnte man zur Not einen Zeugen ohne Ursache verstehen und dem Ausdruck so einen leidlichen Sinn abgewinnen, allein die Verbindung findet sich weder sonst im A. T. noch in der nachkanonischen jüdischen Literatur, mit Ausnahme der Stellen, wo unser Spruch zitiert wird. Am sichersten liest man נָקָם stat חנם und versteht unter עד נקם einen Zeugen, der aus Rache gegen einen auftritt. Die Korruption kann man sich so entstanden denken, das zuerst ק irrtümlich weggefallen, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Grössere Schwierigkeiten bietet והפתית. Erstens kann man von einem falschen Zeugen nicht sagen, dass er überredet, denn täuschen, welchen Sinn man diesem Verbum wegen unserer Stelle gibt, kann פתה nicht heissen. Zweitens ist das Zusammentreffen

der Konjunktion ו mit dem He interrog. im A. T. beispiellos, und wollte man dies hingehen lassen, so müsste die Fragepartikel nach Analogie des Arabischen der Konjunktion vorangehen. Statt וַהֲפִתִּיתָ ist ohne Zweifel וְהִפְתֵּיתָ zu lesen. Hiph. von פתה ist ein juristischer Ausdruck und heisst über einen Gesetzespunkt eine Meinung geben; vgl. arab. فتا IV = ein Gesetzesgutachten, فتوى genannt, abgeben. An welches Gesetz man hier zu denken hat, wird aus der folgenden Bemerkung klar werden.

Tritt gegen deinen Nächsten als Zeuge nicht auf aus Rache,
sodass du dir dabei selber das Gesetz auslegst.

29. Hier wird der Sinn von V. 28 entfaltet. Dort ist von einem Gesetzesgutachten die Rede, und hier erfahren wir, welcher Art dasselbe ist. Denn offenbar ist dieses Gutachten eine Meinung über Deut. 19, 16—19. Dort heisst es mit Bezug auf den falschen Zeugen: „und verfahrt mit ihm, wie er es seinem Nächsten anzutun gedacht hat“. Diese Worte konnte nun einer dahin deuten, dass es ihm gestattet oder gar geboten sei, aus Rache gegen einen Menschen falsch zu zeugen, der bei einer früheren Gelegenheit in einem ähnlichen Falle gegen ihn als falscher Zeuge aufgetreten ist. Gegen eine solche Deutung jener Stelle ist unser Spruch gerichtet.

30. Fasse עבר על im Sinne von beobachten und vgl. über diese Bedeutung zu Gen. 23, 16.

31. כֻּסּוּ soll wohl Pual sein, doch spricht man statt dessen besser כִּסּוּ als Piel und fasst חרולים als Subjekt und פניו als Objekt dazu. Die Massora zieht die passive Form vor, um durchweg das zum Subjekt zu machen, was ursprünglich zum Weinberg gehört, doch ist dies eine übertriebene Peinlichkeit. Das Suff. in אבניו bezieht sich auf כרם. Nur um den Weinberg kann man sich eine Steinmauer denken. Beim Felde wäre eine solche Verschwendung.

34. Hier ist der Text nach 6, 11 zu korrigieren und nach unserer dortigen Bemerkung zu erklären.

XXV.

1. Der Ausdruck גם אלה ist nicht mit Bezug auf die vorhergehende didaktische Epistel zu verstehen, sondern mit Bezug auf den Abschnitt Kap. 10—22, 16. Ueber משלי שלמה sieh zu 1, 1. העתיקו kann nicht im Sinne von „zusammentragen“ oder „abschreiben“ verstanden werden. Erstere Fassung ist sprachlich nicht zulässig und letztere sachlich unwahrscheinlich. Denn das Abschreiben kann

durch irgend einen Kopisten geschehen; dazu bedarf es keiner königlichen Kommission. Auch kann in einer Ueberschrift schwerlich von dem Abschreiber die Rede sein. Endlich ist auch die Mehrheit der genannten Männer danach unerklärlich, da für das blosse Abschreiben des kurzen Abschnitts von hier bis zu Ende des Buches ein einziger Mann vollkommen genügte. Beide genannten Fassungen beruhen auf Missverständnis von „transtulerunt“, wodurch Vulgata den fraglichen Ausdruck wiedergibt. Denn das lateinische Verbum will in diesem Zusammenhang in keiner der beiden genannten Bedeutungen verstanden sein, sondern im Sinne von „verdolmetschen“. Doch ist hier selbstverständlich nicht von der Uebersetzung in eine fremde Sprache die Rede. Gemeint ist das Bringen der gesamten unter dem Volke entstandenen und deshalb in der schlichten Sprache des Volkes abgefassten Sprüche in poetische Form, wobei auch die Sprache vielfach geändert werden musste. Dieses Umschreiben, das hebräisch trefflich durch העתיקו ausgedrückt ist, war die Arbeit mehrerer Redaktoren, daher der Ausdruck אנשי חזקיהו. Der Gebrauch des fraglichen Verbums von dieser literarischen Tätigkeit lässt aber darauf schliessen, dass die Volkssprache zur Zeit von der Sprache unseres Buches nicht unwesentlich verschieden war.

2. חֵקֶר bezeichnet nach einer früheren Bemerkung eigentlich den Boden eines Gefässes, und das davon denominierte Verbum heisst, dem Objekt auf den Grund kommen. Hier als Gegensatz zu הסתיר heisst das fragliche Verbum jedoch offenbar, den Grund blosslegen, sodass er leicht zu sehen ist. Der Sinn des Ganzen ist danach der: Gott gereicht es zur Ehre, dass sein Wort geheimnisvoll ist, weil sich deshalb viele um dessen Erforschung mühen; dagegen verlangt die Ehre der Könige, dass sie ihr Wort gleichsam in seiner Tiefe blosslegen, das heisst, dass sie dasselbe unzweideutig aussprechen, damit es nicht leicht missverstanden wird, weil ein sterblicher König im Unterschied von Gott nicht wissen kann, ob eine Handlung, die seinem Befehle zuwider ist, auf Missverständnis beruht oder in mutwilligem Ungehorsam vollzogen wurde.

3. Für לָרוּם spricht man besser לָרוֹם. רוֹם, obgleich ursprünglich Inf., ist zum Substantiv geworden und hat von seinem ursprünglichen Charakter nur noch so viel bewahrt, dass dessen ô im st. constr. in û übergeht — vgl. zu Jes. 2, 11 — der st. constr. aber ist hier nicht an seinem Platze. Im ersten Gliede ist אין חקר aus dem zweiten und in diesem לרום und לעמק aus jenem zu suppli-

zieren. Danach besagt V. b, dass des Königs Herz in jeder Hinsicht unerforschlich ist. Denn Höhe und Tiefe, mit Bezug auf denselben Gegenstand zusammen genannt, stehen nach einer frühern Bemerkung für die beiden Extreme und schliessen alles ein, was mitten inne liegt.

4. Im zweiten Gliede liegt uns der Text unmöglich in seiner Ursprünglichkeit vor, denn der Schmied erhält das Gefäss, wie Wildeboer richtig bemerkt, nicht durch die blosse Entfernung der Schlacken aus dem edlen Metalle. Für לצרף כלי ist mit allen Neuern צָרַף כֵּלוֹ zu lesen. Aber damit allein ist hier die Sache noch nicht abgetan; man hat auch ויצא in נִמְצָא zu ändern. Denn von den mehrern Bedeutungen, die יצא hat, passt in diesem Zusammenhang keine, während Niph. von מצא auch sonst von dem Ergebnis einer Untersuchung gebraucht ist; vgl. Esther 6, 2, wo dieses Verbum ebenfalls mit folgendem Partizip pass. vorkommt.

5. Es ist falsch, hier an etwaige Frevler zu denken, die vor den König zu Gerichte kommen. Denn wie die Schlacken, mit denen er verglichen wird, mit dem edlen Metall vermengt sind, so muss der רשע eine Person sein, die zur Umgebung des Königs gehört, zu ihm in engern Beziehungen steht und seine Handlungen beeinflussen kann, nicht bloss ein Mensch, den der König eine kurze Weile vor sich hat. Darum hat man hier לפני im Sinne von עָמַד לפני, wie dies z. B. 1 K. 12, 8 vorkommt, zu fassen und sich den hier genannten רשע als königlichen Rat zu denken. Wenn der König seine gottlosen Räte absetzt und entfernt, dann hat sein Thron Bestand durch Gerechtigkeit.

7. השפיל heisst hier nicht demütigen oder erniedrigen, sondern hat als Gegensatz zu עלה הנה rein räumlichen Sinn und ist so viel wie herunterrücken lassen. Unter נדיב ist nicht der König selbst zu verstehen, sondern irgendeine vornehmere Persönlichkeit als der Angeredete, die sich mit ihm zusammen beim König befindet, und an deren Platz er sich unkluger Weise gestellt hat. לפני נדיב ist = um dem Vornehmern Platz zu machen. In der Prosa würde dieser Begriff durch מלפני ausgedrückt sein, vgl. zu 2 Sam. 7, 15; in der Poesie aber kann blosses לפני so gebraucht werden, so z. B. Ps. 80, 10. Im Relativsatz bezieht sich אשר nicht auf נדיב, sondern auf den Gesamtbegriff von השפילך לפני נדיב. Die Beziehung ist jedoch nur beispielsweise. Ich meine die Beziehung ist nicht auf einen Fall der Zurücksetzung des Angeredeten selbst, sondern nur auf einen Fall, wo irgendein sich vordrängender Mensch zurücktreten musste,

um einem Vornehmern Platz zu machen. Demgemäss ist der Sinn des Relativsatzes = wie du wohl solches im Falle anderer gesehen haben magst. Möglich ist aber, dass der Text ursprünglich כאשר las, dass aber כ wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. ב irrtümlich ausgefallen ist.

8. פן ist entweder zu streichen oder in כי zu emendieren, was auch andere schon vermutet haben. בהכלים אתך könnte zur Not wohl heissen: wenn er dir beweist, dass du Unrecht hast — vgl. Dan. 9, 7, wo צדקה und בשת פנים einander entgegengesetzt sind — doch liest man statt dessen besser בְּהַשְׁלִים אִתָּךְ = wenn er sich mit dir aussöhnt. Wenn die Differenz geschlichtet ist und eine Aussöhnung zustande kommt, ist es ein unangenehmes Gefühl, voreilig den Streit angefangen zu haben.

9. Dieser Vers bildet mit dem folgenden einen Spruch für sich und hat mit dem Vorhergehenden nichts zu tun.

10. Wie es nach der Bemerkung zu 14, 34 kein Substantiv חֶסֶד gibt, das Schande oder Beschämung hiesse, so kann es auch kein Verbum desselben Stammes geben, dessen Piel beschämen bedeutete. Für יחסדך ist daher יַחְסְרְךָ zu lesen und der Sinn des Satzes der: damit dich nicht derjenige, der es hört, hinter sich lässt, das heisst damit er dich nicht an Geschwätzigkeit übertrifft. Das Suff. in דבתך ist subjektivisch zu fassen und der Ausdruck = und die üble Nachrede, die du gehalten hast; vgl. Jer. 20, 10. Denn דבה und סוד sind hier identisch, ebenso רעך und אחר. Es handelt sich hier also um eine Tat, die der Gegner, weil sie ihm keine Ehre machte, geheim hielt, und von der der Angeredete erfahren, und obgleich sie mit seinem Streite nichts zu tun hat, doch andern mitteilen möchte, um ihn in schiefem Lichte erscheinen zu lassen. לא תשוב heisst einfach, sie lässt sich nicht widerrufen. Unter andern Umständen kann eine Mitteilung, die man nachgerade bereut, durch eingeschärfte Verschwiegenheit neutralisiert werden, nicht aber wenn ein Schwätzer einem etwas mitgeteilt, der ihn an Schwatzhaftigkeit noch übertrifft, denn ein solcher bringt es gleich an die grosse Glocke. Die Konstruktion, wobei die beiden Sätze von פן abhängig gemacht sind, ist echt hebräisch. Für uns aber ist der Sinn:

Denn der Hörer mag an Schwatzhaftigkeit dich übertreffen,
und dann kannst du nicht verhindern, dass dein Geschwätz
weitergeht.

11. Während von דבר das Partizip akt. Kal ziemlich häufig ist, findet sich davon das Partizip pass. sonst nirgends. Sprich daher דָּבָר statt דבר und fasse die Wiederholung des Nomens in distributivem Sinne. Für אפניו liest man besser פָּנָיו. Denn nur wenn in dem Worte ein Substantiv steckt, das im Sing. nicht gebraucht wurde, erklärt sich hier leicht der Gebrauch des Plurals. Auch findet sich ein Substantiv אֹפֶן weder sonst im A. T. noch in der talmudischen Literatur, während פנים im Talmud wie das arab. وجه in der Bedeutung „Erklärungsweise", „Fassung" sehr häufig ist und auch hier sehr gut den Sinn des arab. Nomens in der Verbindung على وجه haben kann.

12. על kann nicht zur Konstruktion von מוכיח gehören; das zu letzterem gehörige attributive Adjektiv macht diese Fassung der Präposition unmöglich. על heisst hier bei, und V. b ist = das ist ein weiser Vermahner bei aufmerksamem Hörer.

13. Für ביום ist mit andern nach LXX בְּחֹם zu lesen. Der Vers ist auch falsch abgeteilt, und dies hat eine leichte, aber sehr störende Korruption verursacht. Teile bei קציר mit Athnach ab und streiche die Konjunktion von ונפש, die aus dem vorherg. verdoppelt ist. Ueber שלחיו sieh zu 10, 26. השיב נפש aber heisst mehr als „erquicken", wie dies in der modernen Sprache gebraucht ist. Der hebräische Ausdruck heisst am Leben erhalten, nach der Bemerkung zu Gen. 38, 23 eigentlich verhüten, dass die Seele den Körper verlässt.

Wie die Kühle des Eises in der Hitze der Ernte,
kann ein Bote, der dem Auftrage getreu, seinem Auftraggeber
das Leben erhalten.

14. נשיאים ורוח heisst nicht Wolken und Wind, sondern, wie der Zusammenhang fordert, Wolken bei Wind; vgl. zu Hos. 4, 2. Der Wind zerstreut die Wolken und verhindert das Regnen.

15. Der massoretische Text bietet hier den krassesten Unsinn, namentlich im zweiten Versgliede. Denn einem Fürsten gegenüber kann man nicht zudringlich sein, und noch weniger kann eine gelinde Zunge, gleichviel was man darunter verstehen mag, einen Knochen zerbrechen. Der Text ist hier total korrupt. Für יפתח ist יְפַתַּח oder besser יְפַתֶּה zu lesen, und in קצין steckt ein Derivativ vom Stamme קטן, welches Derivativ dem arab. قطنية und dem talmud. קטנית entspricht und wie diese Hülsenfrüchte bezeichnet. Im zweiten Gliede ist לשון in שֵׁן zu ändern und רכה im Sinne von

schwach zu fassen. Doch ist dieses Adjektiv nicht absolut zu fassen, sondern im Vergleich zu גרם.

Mit Geduld schält man Hülsenfrüchte
und zerbricht der schwächere Zahn den Knochen.

Grüne Hülsenfrüchte können nicht gedroschen werden, sondern man muss ihre Schoten einzeln aufmachen, und das ist eine langwierige Arbeit, zu der viel Geduld gehört. פתח ist ein sehr passender Ausdruck für das Schälen solcher Früchte, die durch das Oeffnen der Hülsen frei gemacht werden. Der Spruch ist selbstredend bildlich zu verstehen und der Sinn: mit Geduld richtet man viel aus.

16. דיך ist = so viel du vertragen kannst; vgl. Kethuboth 111a יותר מדאי = über die Kräfte und sieh zu Ob. 5. שׂבע mit Objektacc. — denn der adverbiale Acc. kann nach einer frühern Bemerkung durch ein Suff. am Verbum nicht ausgedrückt werden — heisst des Objekts überdrüssig werden, davon mehr gehabt haben als einem lieb ist oder gut tut. Mit ב, מן oder dem adverbialen Acc. konstruiert, hat das Verbum diese Bedeutung nicht.

17. Statt die Person nennt hier der Spruch den Fuss, um der Fassung von בית im Sinne von Familie vorzubeugen, und שׂנא heisst hier nicht hassen oder verachten, sondern mit Gleichgültigkeit behandeln; sieh zu Gen. 29, 31.

18. Hier muss im zweiten Gliede der Wortlaut jedem auffallen. Wozu so viel Worte, wofür sonst עד שקר ohne weiteres genügt? Der Zusatz איש ענה ברעהו muss unbedingt seinen Zweck haben, und dieser kann kein anderer sein als der, das Opfer des falschen Zeugen mitzunennen. Wie nun im zweiten Gliede beide Gegner genannt sind, so müssen sich auch die im ersten genannten Waffen auf beide verteilen, sodass zwei gleichartige auf den einen kommen und die verschiedene dritte auf den andern. Naturgemäss kommen aber מַפֵּץ, wie mit andern statt מפיץ zu lesen ist, und חרב auf die eine Seite und חץ שנון auf die andere. Denn Keule und Schwert gleichen sich darin, dass sie nur in der nächsten Nähe des Feindes wirksam sind, und unterscheiden sich somit vom Pfeile, der auch aus der Ferne trifft. Danach ist der Sinn unseres Spruches wie folgt:

Was Keule und Schwert sind gegen scharfen Pfeil,
das ist der Mensch, der gegen seinen Nächsten als falscher Zeuge auftritt.

Mit andern Worten, der falsche Zeuge kann gegen den ehrlichen

Mann, gegen den er auftritt, nicht bestehen, denn die Waffen der Wahrheit sind wirksamer als die Waffen der Lüge.

19. Statt מוּעדת spricht man mit andern besser מוֹעֶדֶת als Partizip Kal. Das zweite Versglied missverstehen die Erklärer, und richtig gefasst besagen die Worte viel mehr als man in ihnen gewöhnlich herausliest. Denn מִבְטָח, wie statt מבטח zu lesen ist, bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht das Vertrauen oder die Hoffnung, sondern hat, wie Jer. 2, 37. Ps. 40, 5 und öfter, mehr konkreten Sinn und bezeichnet die Person, auf die man vertraut und seine Hoffnung setzt. Der מבטח בגד aber ist selbstverständlich ein Freund, dem man Wohltaten erwiesen, und auf den man in der Not zu rechnen berechtigt ist. Wie nun der morsche Zahn und der kranke Fuss, mit dem man nicht auftreten kann, nicht nur nutzlos sind, sondern auch beim Versuch sie zu gebrauchen Schmerzen verursachen, so hat man in der Not von dem falschen Freunde nicht nur keine Hilfe, sondern es macht auch seine Undankbarkeit, die dann zu Tage tritt, Kränkung und Herzeleid.

20. Streiche den Ausdruck חמץ על נתר als Variante zu בגד ביום קרה. Die Variante rührt von einem alten Leser her, der das Anfangswort fälschlich מְעָרֶה = wer ausgiesst las. Wenn man den störenden Ausdruck tilgt, bietet dieser Spruch weiter keine Schwierigkeit. מעדה heisst aber nicht wer ablegt, sondern wer aufputzt. Im zweiten Gliede hat man, da שר בשרים unhebräisch ist, בשירים in בְּשָׂרִים zu ändern. על endlich ist in dem zu V. 12 angegebenen Sinne zu verstehen. Danach wird hier wer bei trauriger Stimmung mit den Singenden singt, sehr treffend mit dem verglichen, der an einem kalten Tage statt ein warmes Kleid ein schön aufgeputztes wählt. Diejenigen Erklärer, die מעדה im Sinne von „ablegen“ fassen, sind gezwungen unter בגד den Mantel zu verstehen, was aber gegen den Sprachgebrauch ist. Ausserdem hat der Vergleich bei letzterer Fassung keinen rechten Sinn.

22. Dass חתה nicht tragen, sondern scharren bedeutet, ist schon anderswo in diesem Werke bemerkt worden. Der Gebrauch des Verbums im A. T. beschränkt sich fast auf das Scharren von glühenden Kohlen; daher das davon abgeleitete מַחְתָּה Kohlenpfanne. Einem auf das Haupt glühende Kohlen scharren heisst aber nicht schlechtweg Rache nehmen, sondern speziell durch die Erweisung einer Wohltat sich rächen. Das dem hungernden Feinde gegebene Brot sättigt ihn wohl momentan, aber der Gedanke an den Geber verursacht ihm dauernden Schmerz, ebenso wie Feuer-

kohlen aufs Haupt getan einen Augenblick wärmen und dann brennen.

23. Dieser Spruch besagt das gerade Gegenteil von dem, was die Erklärer in ihm herauslesen. Denn תחולל, wie dies Verbum hier gebraucht ist, kommt von dem חיל, dessen Pil. und Hithpal. warten bedeuten, ist aber in diesem Zusammenhang transitiv und heisst aufhalten, hemmen. Dieselbe Erscheinung zeigt sich bei dem stamm- und sinnverwandten יחל dessen Piel, sonst intransitiv, Ps. 119, 49 transitiv gebraucht ist.

Der Nordwind hemmt den Regen
und ein verdriesslich Gesicht die Zunge des Verleumders.

Wenn man dem Ohrenbläser beim Beginn der Einflüsterung eine verdriessliche Miene macht und ihm dadurch zeigt, dass seine Mitteilung unwillkommen ist, lässt er von seinem Vorhaben ab; sieh zu 20, 19. Ueber לשון סתר vgl. Ps. 101, 5.

27. חקר bezeichnet hier das höchste Mass, den äussersten Punkt, bis zu welchem etwas getrieben werden kann. הרבות ist wohl für הַרְבֵּה verschrieben oder verlesen, für das undeutbare כבודם כבוד aber hat man mit anderer Wortabteilung כָּבוֹד מִכָּבוֹד zu lesen und מכבוד im Sinne von „schwere Last“ zu fassen. Danach ist V. b = und Prunk, bis zum äussersten getrieben, wird zur drückenden Last.

XXVI.

5. Will man hier den frappanten Widerspruch gegen V. 4 beseitigen, so muss man כאולתו in באולתו ändern. Dann ist V. a = antworte dem Toren mit seiner Torheit, das heisst, sage ihm, dass seine Rede Dummheit ist. Ueber ענה mit ב der Sache, wodurch die Antwort zum Ausdruck kommt oder worin sie besteht, vgl. 1 K. 18, 24 und Ps. 69, 14.

6. Die traditionelle Fassung von מקצה רגלים ist sprachlich unmöglich und sachlich ungemein borniert. Der Ausdruck soll heissen „er schneidet sich ab die Füsse“, aber das eigentliche Wort für das Abschneiden eines Gliedes vom Körper ist קצץ — vgl. Deut. 25, 12. Ri. 1, 6f. 2 Sam. 4, 12 — nicht קצה. Auch müsste es danach wenigstens רגליו statt רגלים heissen. Ferner, sich die Füsse abschneiden soll so viel sein wie: sich selbst die Möglichkeit zum Handeln nehmen; allein es leuchtet nicht ein, wie jemand, der etwas durch einen Boten bestellt, gleichviel ob dieser klug ist oder dumm, sich die genannte Möglichkeit nimmt. Endlich,

wenn man alles das hingehen lässt, bleibt noch die Lächerlichkeit der Ausdrucksweise.

Wir haben aber an verschiedenen Stellen dargetan, dass קָצָה den besten und tüchtigsten Teil einer Sache bezeichnen kann. Von dem Substantiv in dieser Bedeutung ist nun das fragliche Verbum denominiert, und dessen Piel ist hier deklarativ gebraucht und heisst, das Objekt für den besten Teil des Ganzen halten. דברים aber heisst nicht schlechtweg „etwas“, was durch den Sing. von דבר ausgedrückt sein würde, sondern bezeichnet eine Botschaft, wobei der Bote etwas zu sprechen hat. Danach ist der Sinn unseres Spruches der: Wer durch einen Toren eine mündliche Botschaft bestellt, dem sind dabei die Füsse alles, das heisst, er denkt nur an das Gelangen an den bestimmten Ort, das durch den dummen Träger der Botschaft wohl geschehen kann, erwägt aber nicht, dass eine solche Botschaft auch gehörig vorgetragen sein will, wozu etwas mehr gehört als Füsse. Und ein solcher tut auch Unrecht, sowohl dem Boten als auch dem Empfänger der Botschaft, ersterem, indem er ihm eine Aufgabe stellt, der er nicht gewachsen ist, letzterem, weil er von ihm verlangt, dass er aus der dummen Rede des Toren klug werde. Den Schaden kann חמס nicht bezeichnen, und etwas wie Wasser trinken oder schlechtweg trinken ist hebräisch bildlich so viel wie etwas einem andern leicht tun, nicht aber etwas erleiden; vgl. Hi. 15, 16 und 34, 7 *). Somit erweist sich Frankenbergs Fassung von חמס שתה als falsch.

7. Die traditionelle Fassung ist hier nicht besser als V. 6, und der folgende Spruch ist der dritte im Bunde. Für דליו שוקים lese man mit veränderter Wortabteilung דְּלִי וְשׁוקים, fasse die Konjunktion in mitbefassendem Sinne und vgl. darüber Num. 13, 23 זמורה ואשכול ענבים = eine Rebe mit einer Weintraube. שוקים bezeichnet die beiden aus der Verlängerung zweier diametralisch entgegengesetzter Dauben bestehenden Henkel am Eimer, und die Präposition in מפסח entspricht dem arab. من البيان. Ein Eimer mit solchen zwei Henkeln lässt sich leichter fassen und tragen, wenn man beide Hände frei hat; dem Lahmen aber, dessen eine Hand mindestens von der Krücke in Anspruch genommen ist, helfen die beiden Henkel nicht. Ebensowenig nützt der Weisheitsspruch dem Toren, der nicht weiss, wie er in der Rede anzuwenden ist.

---

*) Die beiden andern Stellen, nämlich Hi. 6, 4 und 21, 20, beweisen nichts dagegen, denn dort ist vom wirklichen Trinken die Rede.

Was ein Eimer mit zwei Henkeln für den Lahmen,
das ist der Weisheitsspruch im Munde des Toren.

8. In כצרור, wenn dies richtig überliefert ist, steckt der Inf. constr., nicht das Substantiv. Doch liest man statt dessen besser כְּצֹרֵר. Jedenfalls aber heisst das Verbum hier wie immer nur einwickeln, umwickeln, keineswegs binden oder anbinden, welches beides hebräisch durch קשר ausgedrückt wird. מרגמה wieder kann nach dem alttestamentlichen Gebrauch des Verbums von demselben Stamme nur die öffentliche Steinigung bezeichnen. Bei einer solchen Steinigung, an der nach Lev. 24, 14 die gesamte Gemeinde sich beteiligte, kann es unter den Anwesenden jemanden geben, der aus irgendeinem Grunde, vielleicht weil er gegen die Todesstrafe ist — vgl. zu 24, 11 — zu der Tötung nicht beitragen mag. Er muss aber vorschriftsmässig seinen Stein nach dem Verurteilten werfen. Um sein Gewissen zu beruhigen, wickelt daher ein solcher seinen Stein weich ein, sodass er nicht hart treffen kann. Natürlich rettet diese einzige Ausnahme den Betreffenden nicht, der von den andern Mitgliedern der Gemeinde getötet wird. Ebenso verhält es sich mit dem, der einem Toren Ehre bezeigt. Er steht darin allein da; dessen Handlungsweise hilft dem Toren nicht, der von allen andern Mitgliedern der Gemeinde verachtet wird.

Wie wenn einer bei einer Steinigung seinen Stein weich
einwickelt,
so handelt, wer einem Toren Ehre bezeigt.

9. Für עלה ist עָלֶה zu vokalisieren. Dann erhält man den Sinn: in der Hand des Trunkenen ist ein Dornstock wie eine Laubrute, das heisst, er handhabt ihn, wie wenn er ein harmloses Ding wäre, während er gar leicht verletzt. Ebenso gebraucht der Tor den Spruch, der, auf den unrichtigen Fall angewendet, verletzend wird.

10. Ein hoffnungslos verderbter Text. Alle Versuche, den ursprünglichen Wortlaut herzustellen, führen zu nichts Annehmbarem.

12. Ausser der traditionellen Fassung, wobei ממנו komparativisch verstanden wird, ist hier für V. b auch eine andere möglich. תקוה לכסיל ממנו kann nämlich nach Ps. 62, 6 auch so viel sein wie: der Tor kann sich auf ihn Hoffnung machen, das heisst er kann hoffen, ihn zu betören. Denn ein eingebildeter Geck wird durch Schmeicheleien leicht betört, und schmeicheln kann auch der Tor. Doch ist die althergebrachte Fassung, gegen die sich schwerlich etwas einwenden lässt, vorzuziehen. Ueber die komparativische Fassung von ממנו ist besonders Eccl. 6, 5 zu vergleichen.

16. Dieser Vers ist mit dem vorhergehenden zu einem Spruche zu verbinden. משיבי ist so viel wie משיבי אל פיהם, vgl. zu Hi. 20, 18, und טעם, kollektivisch gebraucht, bezeichnet hier ungefähr dasselbe wie sonst מַטְעַמִּים. Die sieben Leute essen mit dem Faulen aus einer Schüssel, und während er darin die Hand wie für immer begräbt, fischen sie ihm die besten Bissen weg, aber er dünkt sich dennoch weiser als sie, weil seine Weisheit eben im Nichtstun besteht. Nur bei dieser Fassung wird die Gegenüberstellung von עצל und משיבי טעם erklärlich.

17. עבר ist mit Delitzsch gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen. Statt מתעבר drücken Syr. und Vulg. מִתְעָרֵב = sich mischend aus, doch ist die Recepta vorzuziehen.

18. Ein Verbum לָהָה, wovon מתלהלה Part. Hithpal. wäre, lässt sich sonst im A. T. selbst durch Konjektur nicht nachweisen. מתלהלה wird, angeblich nach einer syr. Etymologie, im Sinne von „stupid", „konfus", „unvorsichtig" verstanden. Allein danach gibt es hier nichts, das dem משחק אני im folgenden Verse entspräche. Für כמתלהלה vermute ich daher ursprüngliches כְּמִתְלַהֶה = wie jemand, der sich die Zeit vertreibt; vgl. zu 18, 8. Von הירה ist der ungrammatische Artikel als durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden, zu streichen.

19. Statt רִמָּה ist, dem vorherg. ירה entsprechend רֹמֶה zu vokalisieren. Auch für ואמר spricht man vielleicht besser וְאֹמֵר. Danach wird hier wer im Scherze einen andern niederwirft, mit demjenigen verglichen, der zum Zeitvertreib gefährliche Pfeilen abschiesst. Der Spruch enthält also nichts mehr als eine Warnung vor zu weit gehendem Spass.

22. Ueber Text und Sinn dieses Verses sieh die Bemerkung zu 18, 8.

23. Die herkömmliche Fassung dieses Spruches scheitert daran, dass „glühende Lippen" für liebeglühende Rede kein hebräisches Bild ist; vgl. zu 16, 27, und dass לב רע, wie zu 1 Sam. 17, 28 dargetan wurde, nur Niedergeschlagenheit, gedrückte Stimmung, Kränkung und Herzeleid ausdrücken kann, aber nicht ein böses Herz. דלק, wie es hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Verbum, das brennen bedeutet, nichts zu tun, sondern entspricht etymologisch dem arab. ذلق und heisst eigentlich scharf sein. Das arab. Verbum wird sowohl vom spitzen Pfeile als auch bildlich von der beredten Zunge gebraucht und ebenso sein hebräisches Aequivalent. Letzteres findet sich in seiner eigentlichen Bedeutung Ps. 7, 14 — vgl. meinen

Psalmkommentar zu jener Stelle — und bildlich hier. Danach besagt unser Spruch, dass Herzeleid sich verrät, selbst wenn man im Gespräche noch so sehr bemüht ist, dasselbe durch gelassene Rede und gewählte Worte zu verbergen, ebenso wie das unechte Metall die Beschaffenheit des damit überzogenen Geschirrs vermuten lässt.

24. Für ינכר ist wohl zu lesen יְנַכֵּל = übt Arglist. „Sich fremd stellen“ wie man zu übersetzen pflegt, scheint mir ein zu sonderbarer Ausdruck für „seine Gesinnung verheimlichen“.

25. כי יחנן קולו ist = wenn er seine Liebe laut beteuert; vgl. K. zu Ps. 35, 16.

26. Für תכסה lies מְכַסֶּה und fasse diesen Vers als Spruch für sich, ohne ihn mit dem Vorhergehenden zu verbinden.

Wer seinen Hass durch Heuchelei zu verbergen sucht,
des Bosheit kommt doch öffentlich an den Tag.

27. Den Gebrauch von גלל hier findet Frankenberg etwas sonderbar und meint, dieses Verbum erklärt sich daraus, dass man גלל חרפה על sagte. Sieh jedoch K. zu Ps. 119, 22, worauf Fr. verweist. Tatsächlich ist גלל der eigentlich Ausdruck für die Hinbeförderung eines schweren Steines, den man nicht tragen kann, sondern rollen oder wälzen muss, vgl. Gen. 29, 8. 10, und um einen solchen Stein, der bestimmt ist, das ausersehene Opfer völlig zu zerschmettern, handelt es sich hier.

28. In diesem Spruche kann nicht gut von dem Ruin der Opfer der falschen Zunge die Rede sein. Der Zusammenhang, das heisst der Anschluss an V. 27, verlangt, wie schon Ewald richtig fühlte, dass hier das Verderben gemeint ist, das der Lügner und Heuchler sich selbst bereitet. Ewald schiesst aber einen gewaltigen Bock, wenn er, um den erwarteten Sinn zu gewinnen, דכיו für אדניו, dessen א wegen des Vorherg. leicht weggefallen sein könne, verschrieben erklärt. Denn der Besitzer der Zunge könnte hebräisch nur durch בעל, aber nicht durch אדון bezeichnet werden; vgl. 1, 17. Dan. 8, 6. 20 und besonders Eccl. 10, 11. Für ישנא דכיו hat man zu lesen יִשָּׂא דָכְיוֹ er trägt seinen eigenen Schlag davon. Ueber das Verbum vgl. Ps. 24, 5 und die spätere Verbindungen נשא חן und נשא חסד. Was das Substantiv betrifft, so kommt dieses nur noch Ps. 93, 3 vor, wo es vom Wellenschlag gebraucht ist, doch kann dasselbe seiner Abstammung nach jeden andern Schlag bezeichnen. Demgemäss ist im zweiten Gliede יֵעָשֶׂה statt יַעֲשֶׂה zu vokalisieren.

XXVII.

5. Aendere מאהבה in מֵאֵיבָה und vgl. zum Gedanken, den das Ganze danach ergibt, Lev. 19, 17. Verborgene oder geheimgehaltene Liebe ist kein passender Gegensatz zu offenem Hasse. Manche Ausleger ändern statt dessen מְסֻתֶּרֶת in מְסַתֶּרֶת und fassen אהבה מְסתרת im Sinne von Liebe, die des Freundes Fehler übersieht und ihn dafür nicht tadelt; allein dafür müsste es מְכַסָּה, nicht מְסתרת heissen; vgl. 10, 12 und 17, 9. Ausserdem fordert der Rythmus, dass das Partizip in beiden Gliedern passiv ist.

6. עתר, wie es hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Verbum, das räuchern und beten bedeutet, nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit dem arab. غدر täuschen, betrügen zusammen.

Aufrichtig gemeint sind Schläge vom Freunde,
aber erheuchelt sind die Küsse des Feindes.

8. Das zweite Glied verstehen manche Erklärer fälschlich mit Bezug auf jemanden, den der Schuldner von Haus und Hof vertrieben hat, denn eines Behausung kann nicht מקומו genannt werden. מקומו ist = sein Wohnort, die Ortschaft, in der seine Wohnstätte sich befindet; sieh zu Ex. 18, 23. נודד wieder braucht nicht das permanente Wandern oder gar das Betteln auszudrücken, sondern kann sehr gut das Uebersiedeln nach einer andern Stadt bezeichnen. Einem modernen Menschen mag das, was unser Spruch sagt, für eine blosse Uebersiedelung viel zu viel erscheinen, aber für die Verhältnisse der Juden im Altertum ist dies keineswegs übertrieben; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 39 das Sprichwort: מבית לבית חלוק מאתר לאתר נפש = der Umzug nach einem andern Hause kann ein Kleidungsstück, die Uebersiedelung nach einer andern Ortschaft aber ein Leben kosten.

9. Die Beziehung von לב ist allgemein und nicht auf den Besitzer des Räucherwerks und Oels zu beschränken. Das erste Glied ist also mit Bezug auf jeden Menschen zu verstehen, der den Duft irgendwie zu riechen bekommt. מתק bezeichnet den angenehmen Duft, den das Räucherwerk und das Oel verbreiten, und רעהו, dessen Suff. unbestimmt ist, heisst nicht speziell sein Freund, sondern ist = sein Nächster, d. i., jeder andere als der, auf den sich נפש bezieht. Für מעצת endlich muss man מֵעַצֵּב lesen und dieses als Gegensatz zu ישמח zu fassen.

Salböl und Räucherwerk erheitern das Gemüt,
doch, von einem andern kommend, trübt ihr süsser Duft die Stimmung.

Wohlgerüche an einer Person sind nicht wie andere gute Dinge, z. B. prächtige Kleider und Schmuck, die man anhat. Von letztern hat der andere nichts; von erstern dagegen kann auch ein anderer den Duft geniessen. Doch der Gedanke, dass der süsse Duft von einem andern ausgeht, verleidet dessen Genuss, indem er Neid erweckt und so die Stimmung trübt.

10. Im Anfangssatze ist nur von einem Freunde die Rede, denn רעך ורע אביך heisst, dein Freund, der schon deines Vaters Freund war, also ein alter Hausfreund. עזב ist hier ungefähr im Sinne von 1 K. 12, 8 gebraucht und heisst übergehen, keinen Gebrauch machen von. Der zweite Satz, der bei dem uns vorliegenden Texte mit dem Vorherg. in keinem logischen Zusammenhang steht, ist korrupt, und man hat zu emendieren ותבוא בית אחיך ביום אידך. Darin bezieht sich ביום אידך auf den ersten Satz. Sonach erhält man den Sinn:

Uebergehe einen alten Hausfreund nicht,
um beim Bruder anzuklopfen, am Tage der Not.

Ein alter Hausfreund ist dem Bruder vorzuziehen, den man am Tage der Not aufsuchen muss, statt von ihm aufgesucht zu werden. Aus dem dritten Gliede macht man besser einen Vers für sich. Jedenfalls aber spricht dessen Anreihung an das Vorhergehende für obige Fassung.

11. Dieser Vers ist für mich als Spruch unverständlich; ich sehe die Pointe nicht. Der Text ist wahrscheinlich entstellt.

13. Hier ist der Text nach der Bemerkung zu 20, 16 zu emendieren.

14. Der Ausdruck בבקר השכים, der nur wörtlich und nicht bildlich verstanden werden könnte, ist wahrscheinlich nicht ursprünglich. Andere streichen die Worte בקול גדול בבקר, allein dann ist השכים syntaktisch falsch. Aber wie man hier tut, der Sinn des Ganzen bleibt immer unklar.

15. Ueber דלף טרד sieh zu 19, 13. Für das undeutbare נשתוה lese man בְּשְׁתָו. שׁתו ist die ältere und korrektere Schreibart für סתו Winter. Im Winter, wo es draussen kalt ist, wird das zänkische Weib im Hause unerträglicher. Insofern entspricht im zweiten Gliede בשתו dem ביום סגריר im ersten.

16. Wieder ein hoffnungslos verderbter Text; denn an Bickells צְפֹנֶיהָ צַחַת רֻחוֹת וגו׳ ist nicht zu denken.

17. Auch hier ist der Text unsicher und der Sinn, namentlich im zweiten Gliede, dunkel.

18. Für das in diesem Zusammenhang unpassende אדניו ist entschieden אֲדָמָתוֹ zu lesen. Ueber die Verbindungen נצר תאנה und שמר אדמתו sieh zu Gen. 2, 15 und über יְכֻבַּד = wird reichlich belohnt zu Num. 22, 17.

19. Wenn man hier das zweite Glied richtig fasst, ergibt sich der Sinn des ersten von selbst. Alle Erklärer erblicken in האדם לאדם den Ausdruck gegenseitiger Beziehungen, aber das ist ein Irrtum, denn danach ist der Gebrauch des Artikels unkorrekt, und um gegenseitige Beziehungen auszudrücken, müsste es überhaupt לרעהו statt לאדם heissen. Das zweite אדם kann daher nur identisch sein mit dem ersten. Es ist hier also nur von den Beziehungen des Herzens zu dem Menschen die Rede, dem dieses gehört. פנים aber bezeichnet hier nicht das Gesicht, sondern die Gestalt, die Form. Danach ist der Sinn unseres Spruches, etwas freier wiedergegeben, der:

Wie beim Wasser Gestalt sich Gestalt anpasst,
so des Menschen Herz dem Menschen.

Das an sich formlose Wasser nimmt die Form seines Gefässes an. Ebenso passt sich das Herz dem Menschen an, der es im Busen trägt. Mit andern Worten, der Mensch kann sein Herz in seiner Gewalt haben und daraus machen was er will; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 67 הרשעים ברשות לבן אבל הצדיקים לבן ברשותן der Gottlose ist Sklave, aber der Fromme Herr seines Herzens. Ungefähr so fasst schon Meïri diese Stelle. Nach der traditionellen Fassung handelt es sich im ersten Gliede um die Abspieglung eines Bildes im Wasser, allein danach leuchtet nicht ein, warum nicht der Spiegel statt Wasser genannt ist. Nach unserer Fassung aber ist das Wasser gewählt, weil es die häufigste und bekannteste Flüssigkeit ist. Die Neuern folgen Vogel, der כמים in כְּמוֹ ändert, doch abgesehen von dem zweifelhaften Gedanken, der sich so ergibt, wäre כמו הפנים unkorrekt. Denn im Unterschied von blossem כְּ kann כְּמוֹ ebensowenig wie בְּמוֹ und לְמוֹ mit einem determinierten Nomen verbunden werden.

20. Das Kethib, das וַאֲבַדָּה gesprochen sein will, nach der Form von גְּדֻלָּה, ist vorzuziehen, weil die Femininform des folgenden Verbums dafür spricht.

21. Das zweite Versglied pflegt man zu übersetzen „und ein Mann wird beurteilt nach dem, was man von ihm rühmt“, aber das Rühmen ist ja schon an sich eine Beurteilung. Ausserdem liegt es auf der Hand, dass in מהללו, soweit der Mann in Betracht kommt, eine vox media stecken muss, wodurch die Aussage sowohl auf den schlechten Menschen als auf den guten anwendbar wird. Aus diesen Gründen hat man מַהֲלָלוֹ in מְהֻלָּלוֹ zu ändern. Sonach ergibt sich der Sinn: und ein Mensch wird beurteilt nach dem, was er rühmenswert findet, was in ihm Bewunderung erregt; vgl. zu 12, 8. Aehnlich sagt in moderner Zeit ein englischer Schriftsteller irgendwo: man kann den Charakter eines Menschen beurteilen nach dem, was ihn lachen macht.

22. עלי bezeichnet den Stösser, der so benannt ist, weil er den obern Teil des Mörsers bildet; vgl. רֶכֶב als Bezeichnung für den obern Mühlstein. Der Unterschied in der Benennung der beiden erklärt sich daraus, dass der Stösser nicht wie der obere Mühlstein beständig über dem untern Teile des Ganzen liegt.

23. Wenn wir auch oben V. 19 gesehen haben, dass פנים unter anderem Gestalt heisst, so folgt noch daraus nicht, dass dieses Nomen, namentlich wo es sich um Tiere handelt, das Aussehen mit Bezug auf Kraft und Güte bezeichnen kann. פני צאן ist = die besten Schafe der Herde, eigentlich die vordersten, das heisst, die vorzüglichsten Schafe. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 30, 40. Neben פני צאן bezeichnet עדרים nach der Bemerkung zu Gen. 3, 2 die Herden überhaupt, soweit sie nicht aus den besten Schafen bestehen.

24. Statt ואם ist mit andern nach LXX und Syr. וְאֵין zu lesen. אם als Fortsetzung der Verneinung wäre beispiellos. Der Wechsel der verneinenden Partikel erklärt sich daraus, dass diese vermöge ihrer Stellung im ersten Gliede den adverbialen Begriff und im zweiten die Existenz der Sache verneint. חסן heisst hier dem Zusammenhang nach entweder Vorrat oder bares Geld. Aber wie immer man dieses Nomen deuten mag, passt נזר nicht als Parallele dazu. Ueberhaupt kann hier, wo es sich um Schafzucht und Ackerbau handelt, von einer Krone oder einem Diadem die Rede nicht sein. Letzteres Nomen ist korrupt, und man hat wohl statt dessen ניר = urbar gemachter Acker zu lesen. Danach würde V. b besagen, dass auch der Acker sich erschöpft und mit der Zeit weniger fruchtbar wird. Dies gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch V. 26 b, wo von dem Ankauf eines neuen Feldes die Rede ist.

25. Für ונראה, das zu גלה nicht passt, will man neuerdings ונרעה lesen, allein von רעה in irgendwelcher Bedeutung kommt Niph. im ganzen A. T. nirgends vor. Man sucht hier den Fehler an unrichtiger Stelle, denn er steckt in גלה, wofür עָלָה zu lesen ist. Letzteres Verb. ist im Sinne von „aufgehen“, „emporsprossen“ zu verstehen; vgl. Gen. 40, 10. 41, 22. Die Konjunktion beim dritten Verbum entspricht dem arab. ف, und es wird dadurch ein Zeitraum zwischen dem Erscheinen des Grases und dessen Einheimsung angedeutet.

27. ללחם ביתך, das in LXX nicht zum Ausdruck kommt, ist als Glosse zu ללחמך zu streichen.

XXVIII.

1. Statt נסו ist offenbar נָס zu lesen; der Pl. ist durch Dittographie von Waw aus dem Folgenden entstanden. Im zweiten Gliede dagegen ist keine Emendation nötig. Denn der Sing. von כפיר kann deshalb nicht befremden, weil der Vergleich nicht mit dem Individuum ist, sondern mit der Gattung. יבטח wieder kann sehr gut als verkürzter, auf כפיר bezüglicher Relativsatz gefasst werden. Der Sinn ist: wer sich einer Schuld bewusst ist, fürchtet Ankläger, selbst wo es keine gibt, aber wer ein reines Gewissen hat, braucht nichts zu fürchten.

2. An dem ersten Gliede ist nichts auszusetzen, nur muss man bei רבים שריה nicht an Vielherrschaft denken, sondern an den öftern Wechsel des Herrschers. Mit andern Worten, es ist hier die Rede von vielen Herrschern, die einzeln in kurzer Zeit aufeinander folgen — vgl. Hos. 13, 11 — nicht von mehrern, die zusammen herrschen. Das zweite Glied ist heillos verderbt. LXX hat in beiden Gliedern einen ganz verschiedenen Text, mit dem sich aber nichts Gescheites anfangen lässt.

3. רש bedarf keiner Aenderung, wenn man den Vergleich richtig versteht. Ein Mann, der die Armen bedrückt, muss Helfershelfer haben, sonst kann er sein Wesen nicht treiben. Ist nun ein solcher Mann von Hause aus reich, so fällt von der Plünderung auch für seine Helfershelfer etwas ab; ist er aber verhältnismässig arm, verschlingt er Alles, und die Schmarotzer gehen leer aus, sodass er einem wegschwemmenden Regen gleicht, der vielen ihr Brot nimmt, aber keinem Brot gibt.

4. Für רָשָׁע ist רֶשַׁע zu vokalisieren und über die so entstehende Ausdrucksweise K. zu Ps. 10, 3 zu vergleichen. Aber

auch im zweiten Gliede hat man יתגרו in יִתְחָרוּ zu ändern. Das Suff. in בם bezieht sich auf עזבי תורה.

Die das Gesetz missachten, verdanken dem Frevel vieles,
und die Gesetzestreuen kommen durch sie zur Anfechtung.

Der Wohlstand, den die Gottlosen ihren Freveltaten verdanken, gereicht den Frommen zur Anfechtung.

5. Weder kann רע hier richtig überliefert sein, noch משפט Recht bedeuten, schon deshalb, weil danach hier eine Unwahrheit vorgetragen wird, da es durchaus nicht wahr ist, dass diejenigen die Unrecht tun, nicht wissen, was recht sei; sieh zu 16, 2. Auch bildet der Ausdruck אנשי רע, wofür es übrigens nach 4, 14 und 15, 3 einfach רעים heissen müsste, keinen passenden Gegensatz zu מבקשי יהוה. Statt רע lese man דֵעַ und verstehe משפט mit Bezug auf יהוה, sodass darunter die Art und Weise JHVHs gemeint ist, vgl. zu 16, 6. Im zweiten Gliede ist das Objekt aus משפט im ersten zu entnehmen, während כל adverbialisch im Acc. steht; vgl. LXX, die das Wörtchen richtig durch ἐν παντὶ wiedergibt. Dem אנשי דֵעַ entgegengesetzt, bezeichnet מבקשי יהוה nach einer früheren Bemerkung einfältige Fromme, die keine אנשי דע sind.

Die Gelehrten begreifen das Wesen JHVHs nicht,
aber die JHVH suchen, kennen es vollkommen.

Die fromme Einfalt gelangt eher zur Erkenntnis Gottes als die Philosophie.

6. Hier haben wir eine Variation von 19, 1, die aber dort die Korruption bereits voraussetzt; sieh zu jener Stelle.

7. Für תורה ist הוֹרָתוֹ zu lesen und darüber Hos. 2, 7. Ct. 3, 4 zu vergleichen. In V. b ist יכלים = er vernachlässigt; vgl. zu 15, 20. Ihm entgegengesetzt ist in V. a נצר = pflegt, versorgt; sieh zu 27, 18. Ueber זללים vgl. zu 23, 20.

Der vernünftige Sohn versorgt seine Mutter,
aber wer sich mit den Liederlichen herumtreibt, vernachlässigt den Vater.

8. Es lässt sich nicht leugnen, dass dieser Spruch nicht auf Erfahrung, sondern lediglich auf frommem Glauben beruht. Es gibt aber nicht viele solcher Sprüche in diesem Buche.

10. Statt ישרים ist מְיַשְּׁרִים zu lesen und dazu nach 15, 21 לֶכֶת hinzuzudenken. Der Ausdruck ist aber in physischem Sinne zu verstehen und bezeichnet Leute, welche den sichern Weg gehen; vgl. Ps. 107, 7 und Esra 8, 21 דרך ישרה. Selbstverständlich hat auch דרך רע physische Bedeutung und heisst gefahrvoller Weg. Für

בשחותו liest man wohl besser בְּשַׁחְתּוֹ, doch absolut nötig ist das nicht. Das dritte Glied ist ein späterer Zusatz, veranlasst durch die Korruption im ersten.

11. Unter דל muss hier der Arme in seinen Beziehungen zum Reichen verstanden werden, sonst würde es איש מבין oder bloss מבין statt דל מבין heissen. Der verständige Arme versteht es, die Ansprüche des auf Klugheit eingebildeten Reichen nach dessen Verhalten zu ihm zu beurteilen. Der dünkelhafte reiche Mann schreibt seinen Reichtum seiner eingebildeten Klugheit zu und behandelt daher den Armen mit Verachtung, den er für dumm hält. Aber wer die Armen verachtet, ist selber dumm. Ueber חקר sieh zu 18, 17.

12. Ein schmählich missverstandener Spruch. An dem Missverständnis ist zum Teil ein leichter Schreibfehler Schuld, denn בעלץ ist aus בעלות verderbt. Die Verderbnis ist hauptsächlich dadurch entstanden, dass Ṣade aus dem Folgenden dittographiert wurde, worauf das sonach entstandene בעלותץ in die Recepta geändert wurde. עלה ist hier so viel wie in der Sprache der Mischna עלה לִגְדֻלָּה zu hoher Stellung kommen. Gemeint aber ist speziell die hohe Stellung der Regierungsbeamten. תפארת heisst Staat, Luxus; sieh zu Ex. 28, 2. An יחפש ist trotz LXX, die statt dessen יְפֻּשׂ zum Ausdruck bringt, nichts zu ändern. Das Verbum heisst hier aber nicht suchen, sondern ist im Sinne von „untersuchen“ oder „durchsuchen“ zu verstehen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wenn Gerechte bei der Regierung zu hoher Stellung kommen, dann kommt Luxus und Staat vielfach zum Vorschein, weil die Reichen vor Uebersteuerung und Erpressung seitens der Regierungsbeamten sicher sind und darum nicht nötig haben, ihren Reichtum geheimzuhalten; sobald dagegen Ungerechte zur Macht gelangen, werden die Bürger aller Klassen durchsucht, das heisst, die Regierung untersucht in widriger Weise deren Vermögensverhältnisse, aus Verdacht, dass sie sich ärmer stellen als sie sind, um sich einer höhern Besteuerung zu entziehen.

13. לא יצליח ist nicht absolut zu fassen, sondern mit Bezug auf das Vorhergehende zu verstehen, sodass der Sinn ist: wer seine Missetaten zu verheimlichen sucht, hat damit kein Glück, das heisst, deren Verheimlichung gelingt ihm nicht. Aehnlich das deutsche Sprichwort: Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt denn an die Sonnen.

15. שוקק fassen die Erklärer im Sinne von „gierig", allein dieses ist hier viel zu schwach. Nach einer frühern Bemerkung bedeutet שקק ursprünglich und eigentlich spalten und gespalten sein. Danach ist דב שוקק = ein Bär mit aufgesperrtem, gähnendem Rachen.

16. Streiche נגיד und ebenso die Konjunktion von ורב. An תבונות dagegen ist nichts auszusetzen, denn der Sinn des Satzes ist: je mehr einer auf ungerechtes Gut ausgeht, desto weniger Verstand zeigt er. Den Unverstand eines solchen Menschen erklärt das zweite Versglied. Denn wer das Gegenteil von dem tut, was ihm langes Leben sichern würde, ist ein dummer Mensch.

17. Die Fassung von עשק בדם im Sinne von „bedrückt von Blutschuld" ist sprachlich nicht zulässig, denn dafür ist עשק unhebräisch. Statt עָשֻׁק sprich עֹשֵׁק und vgl. darüber in der Sprache der Mischna עסק, ebenfalls mit ב konstruiert*). Was נפש anlangt, so hat man statt dessen נֹגֵשׂ zu lesen. Im zweiten Gliede wird die Verneinung durch אל statt לא viel stärker.

Ein Mensch, der mit der Ermordung eines Herrschers etwas zu tun gehabt,
kann sich nur ins Grab flüchten — niemand hilft ihm.

Wie nach 1 K. 2, 39f. entflohene Sklaven, wurden auch politische Verbrecher vom Auslande ausgeliefert; sieh 1 K. 18, 10 und besonders Jer. 26, 21ff.

18. יושע ist aus יִוָּדֵעַ verderbt. Im zweiten Gliede ist der Text heillos entstellt. In seiner ursprünglichen Gestalt war dieser Spruch eine Variante von 10, 9; sieh zu jener Stelle.

19. Ueber den Sinn von ריקים sieh die Bemerkung zu 12, 11, mit dem unser Spruch, von der leichten Variation im zweiten Gliede abgesehen, identisch ist.

20. איש אמונות heisst nach dem Zusammenhang ein Mann von Ausdauer. Nur so gefasst kann der Ausdruck ungezwungen zu אץ להעשיר einen Gegensatz bilden.

21. Hier wird beispielsweise ein Rechtsfall genannt, bei dessen Entscheidung der Richter, wenn er sowohl menschlich als gerecht sein will, mit sich zu kämpfen hat. Ein Mann, vom Hunger

---

*) Wenn ich zu Gen. 26, 20 sagte, dass עשק im A. T. nicht vorkommt, so geschah dies, weil ich mich damals mit der Stelle hier noch nicht eingehend beschäftigt hatte, und ich bedauere die voreilige Behauptung. Das ändert jedoch dort die Sache nicht, denn dass das rabbinische עסק, dem unser עשק entspricht, niemals streiten heisst, kann ich jetzt noch behaupten.

geplagt, stiehlt ein Stück Brot. Ihn freisprechen aus Rücksicht auf die Not, die ihn zur Tat getrieben, ist ungerecht; ihn verurteilen ist unmenschlich. Augenscheinlich empfiehlt unser Spruch die Freisprechung, die in der Regel auch in moderner Zeit in solchen Fällen erfolgt. Die Erklärer verstehen V. b von einem Bestechungsgeschenk an den Richter, was aber schon deshalb falsch ist, weil das, was man zur Bestechung gibt, Lohn ist und es vom Brote als Lohn, כְּכַר לחם statt פת לחם heissen müsste; vgl. 1 Sam. 2, 36 und sieh hier zu 6, 26. Denn פת לחם wird immer nur von einer Gabe an Brot gebraucht, wofür kein Aequivalent gefordert wird. Ausserdem hat die Verbindung הכיר פנים ebensowenig mit Bestechung zu tun wie נשא פנים. Beide Wendungen drücken eine Parteilichkeit aus, die entweder einer Neigung oder der Hochachtung für den Betreffenden entspringt.

23. Es ist nicht wahr, dass אחֲרַי nur hinter mir heissen kann. In diesem Ausdruck ist ai nicht Suff. der ersten Person, sondern alte Femeninendung. Aus dem Sing. אחֲרַי wird im st. constr. אחֲרֵי und bei angehängtem Suff. אַחֲרֶיךָ, אַחֲרָיו usw., denn als Plural müssten letztere אֶחָרֶיךָ, respekt. אֶחָרָיו gesprochen werden. Die pluralisch aussehenden Suff. verdanken bei diesem Worte ihre Form dessen vokalischem Auslaut; vgl. פִּיו, אָחִיהָ, אֲבִיהֶם und dergleichen mehr. אחֲרַי ist intensiv und daher eine Steigerung von אַחַר. Im st. absol. kann dieser Ausdruck natürlich nur adverbialisch gebraucht werden; sieh zu Deut. 11, 30. Anfangs kitzelt die Schmeichelei jeden Menschen, während die Rüge ihn ärgert. Es liegt dies in der menschlichen Natur. Aber zuletzt, nach reiflicher Ueberlegung, beherzigt der vernünftige Mensch die Rüge und weiss dem, der sie ausgesprochen, eher Dank als dem Schmeichler. מצא חן hat sonst immer בעיני פ' als nähere Bestimmung — vgl. zu Jer. 31, 1 (2) — hier jedoch ist dieses Komplement aus rhythmischen Gründen weggelassen.

24. Hier ist der Sinn nicht klar. Bei keiner der bis jetzt bekannten Erklärungen kommt der Satz ואמר אין פשע zu seinem Rechte. Mir scheint, dass איש משחית hier etwa das bezeichnet, was wir durch „Anarchist“ ausdrücken. Der איש משחית erkennt kein Eigentumsrecht an und hält es daher nicht für unrecht, sich an fremdem Besitztum zu vergreifen. Danach würde dieser Spruch nichts mehr besagen, als dass der Sohn beim Leben der Eltern auf deren Besitz ebensowenig ein Recht hat, wie auf irgendein fremdes Eigentum.

25. Statt רְחַב sprich רֹחַב und vgl. über die Verbindung רחב נפש zu Jes. 5, 14. מדון bezeichnet hier dem Zusammenhang nach speziell den Streit mit seinen Verhältnissen. Danach ist V. a = Hohe Anforderungen an das Leben erregen Unzufriedenheit.

26. הוא כסיל bildet keinen passenden Gegensatz zu ימלט. Aus diesem Grunde muss man כסיל in יִכָּשֵׁל ändern. חכמה bezeichnet hier die allgemeine Erfahrung. Nur in dieser Fassung kann הלך בחכמה einen Gegensatz bilden zu בטח בלבו. Die allgemeine Erfahrung lehrt z. B., dass ein gewisses Tun oder Lassen nachteilig ist. Wer sich über diese Lehre erhaben denkt und sie missachtet, kommt zu Schaden, während der andere, der sie beachtet und danach handelt, gut wegkommt.

28. ירבו heisst sie kommen zu Macht; sieh zu Hos. 4, 7. Das Ganze ist eine Variation von V. 12 und rührt von einem Schriftgelehrten her, der dort יחפש missverstand, weshalb er statt dessen יסתר schrieb; sieh zu letzterer Stelle.

XXIX.

1. Die natürliche Deutung von איש תוכחות wäre: ein Mensch, der gern Fehler findet oder tadelt; vgl. 22, 24 איש חמות, 29, 22 איש אף und Ps. 140, 12 איש לשון. Aber danach müsste man das folgende Wort mit LXX מַקְשֶׁה sprechen. Dann wäre V. a = ein tadelsüchtiger Mensch gegenüber einem Hartnäckigen, doch würde die Aussage über einen solchen zu sehr übertrieben sein. Ich vermute daher, dass איש durch Haplographie von Mem aus מְיָאֵשׁ verderbt ist. מיאש תוכחות wäre nach Eccl. 2, 20 = wer Rüge hoffnungslos macht, das heisst, jemand, bei dem alles Rügen nutzlos ist, und מקשה ערף wäre Epexegese dazu.

2. Hier ist beidemal entweder עם oder העם zu lesen. An dem Wegfall, respekt. Dazukommen des Artikels ist das vorherg. dem He ähnliche Chet schuld. Ueber ברבות sieh zu 28, 28.

3. איש statt בן wo es sich um Beziehungen zum Vater handelt, zeigt, dass hier von einem Sohne die Rede ist, der nicht nur der väterlichen Kontrolle entwachsen, sondern auch auf den der Vater in seinem Unterhalt angewiesen ist. אהב חכמה als Gegensatz zu רעה זונות kann nur heissen ein Mann, der ein Leben führt, wie es die Weisheit vorschreibt. Ueber diesen Gebrauch von אהב sieh zu 18, 21. ישמח ist nach der Bemerkung zu 15, 20 zu verstehen, und יאבד הון als Gegensatz zu ישמח אביו heisst, er vergeudet die

Mittel, die er dazu anwenden sollte, dem Vater ein angenehmes Leben zu bereiten.

4. Unter איש תרומות versteht man gemeinhin einen Menschen, der Abgaben erpresst oder Steuern häuft, allein das kann der Ausdruck nie und nimmer heissen, denn תרומה bezeichnet stets nur eine Abgabe an JHVH oder den Priester — vgl. zu 2 Sam. 1, 21 — und kann daher von königlichen Steuern nicht verstanden werden. Ueberhaupt kann mit איש תרומות nicht ein König gemeint sein, denn איש als Gegensatz zu מלך kann nur einen Privatmann bezeichnen, das heisst, einen Mann, der nicht König ist; vgl. zu Gen. 3, 2. LXX hat für den fraglichen Ausdruck ἀνὴρ παράνομος, was unmöglich auf איש תרומות zurückgehen kann. Der griechische Ausdruck ist offenbar eine freie Wiedergabe von איש תַּרְמִית, und das ist herzustellen. Aber danach muss im ersten Gliede der lästige König eliminiert werden, und dies geschieht am besten, wenn man מלך in הֹלֵךְ ändert. Demgemäss muss unser Spruch zu deutsch also lauten:

> Wer in Rechtschaffenheit wandelt, festigt die gesellschaftliche Ordnung,
> aber der Schwindler zerstört sie.

Ueber ארץ vgl. biblisch כל הארץ = alle Welt und in der Sprache der Mischna דרך ארץ = die gute Sitte.

5. מחליק bezeichnet hier den Mann nicht als Schmeichler, sondern als Ränkeschmied, der seinem Opfer Schlüpfrigkeiten bereitet, und das Suff. von פעמיו geht auf גבר.

> Wer einen andern aufs Glatteis zu führen sucht,
> der bereitet nur Gefahr für seine eigenen Schritte.

So fasst auch LXX diesen Vers, namentlich das zweite Glied, und diese Fassung allein entspricht dem Geiste der Sprüche: vgl. 26, 27 und 28, 10.

6. Für בפשע ist mit andern בִּפְשׂע und יָרוּץ für ירון zu lesen. Dann erhält man den Sinn:

> Der Frevler stösst auf Gefahr bei jedem Schritt,
> aber der Gerechte schreitet vorwärts rüstig und wohlgemut.

7. דין heisst hier nicht Rechtshandel, sondern Recht — vgl. zu 20, 8 — und das ihm entsprechende דעת muss gleiche Bedeutung haben. In der Sprache eines Volkes, dessen Religion auf Gerechtigkeit basiert, und dessen Bildung zum grossen Teil religiöser

Natur war — vgl. zu Jer. 5, 5 — konnte „Wissen“ die Gerechtigkeit ausdrücken.

Der Gerechte achtet auf die Rechte der Geringen
aber der Frevler kümmert sich nicht um Gerechtigkeit.

8. Statt לצון lese man לָשׁוֹן und קְרִי für קריה. Ueber die Verbindung איש לשון vgl. Ps. 140, 12. Eine Stadt anfachen ist überhaupt ein Unbegriff. Dagegen lässt sich eine Wendung wie „bittere Feindschaft anfachen“ in jeder Sprache denken. Ueber קרי vgl. Lev. 26, 21. 23f.

9. נשפט heisst er argumentiert; um einen Fall vor Gericht handelt es sich hier nicht. רגז ist auf איש חכם und שחק auf אויל zu beziehen. נחת ist dem Zusammenhang nach = Satisfaktion, befriedigendes Resultat.

10. Dass die Wendung בקש נפש פ' bei dem uns vorliegenden Texte nicht in dem Sinne zu verstehen ist, den sie sonst hat, liegt auf der Hand. Wenn der Text richtig überliefert ist, so hat man נפש im Sinne von Odem zu fassen. Jemandes Atem suchen kann zur Not so viel sein wie seine Nähe suchen. Dies scheint mir als Gegensatz zu ישנאו besser zu passen als das von Dysernick vorgeschlagene ידרשו. Dass die Redensart בקש נפש פ' später auch eine andere Bedeutung hatte als „nach dem Leben trachten“, zeigt Ps. 40, 15, wo der Dichter es für nötig fand, sie durch לספותה näher zu bestimmen, was sonst überflüssig wäre; sieh auch K. zu Ps. 35, 7. Wenn hier aber ein Textfehler vorliegt, so ist er nicht im Verbum, sondern in ישרים oder נפשו zu suchen. Entweder muss man für ersteres יָשָׁר oder für letzteres נפשם lesen. Bei jeder dieser beiden Emendationen ist אנשי דמים Subjekt zu יבקשו, während ישר im Sing. oder im Pl. das Hauptsubjekt des Satzgefüges bildet und יבקשו נפשו seine vorwiegende Bedeutung behält. Die Emendation des Textes in der einen oder andern Weise ist der erstern Erklärung vorzuziehen.

Gewissenlose Menschen hassen den Einfältigen,
und den Rechtsliebenden, den möchten sie umbringen.

אנשי דמים bezeichnet nicht Mörder, sondern Menschen, die kein Mittel für ihren Zweck scheuen; sieh zu Jes. 4, 4 und vgl. Ps. 5, 7. 55, 24, wo der Ausdruck wegen des Zusatzes ומרמה erstere Bedeutung nicht haben kann. Der תם geht seinen Weg, ist für sich bieder, mischt sich aber in die Angelegenheiten anderer nicht. Der ישר dagegen betätigt seine Rechtsliebe selbst da, wo sein eigenes Interesse nicht auf dem Spiele steht, und schreitet auch

ein, wenn einem andern ein Unrecht geschieht. Darum steigert sich der Hass der Frevler gegen die letztern bis aufs Blut.

11. באחור kann nicht heissen „in Zukunft“ oder „zuletzt“, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. Verbinde das Wort mit חכם und fasse חכם באחור im Sinne von „wer sich auf die Zukunft versteht“, das heisst, wer die Folgen im Voraus bemessen kann. Der Ausdruck entspricht dem rabbinischen רוֹאֶה את הנולד. Ueber die Konstruktion von חכם mit ב der Sache vgl. 1 Chr. 22, 15 und sieh zu Ex. 35, 31. Der Sinn des Satzes ist: wer das, wozu ein zu weit gehender Zorn führen mag, voraussehen kann, der bändigt ihn.

13. Was איש תככים eigentlich heisst, lässt sich nicht genau angeben. Aber jedenfalls bezeichnet der Ausdruck dem Zusammenhang nach einen Mann, von dem der Arme abhängt. Gewöhnlich versteht man darunter den reichen Bedrücker, allein der Vers ist sichtlich eine Variation von 22, 2, und darum muss die fragliche Verbindung wie das dortige עשיר ein neutraler Ausdruck sein. — Die Augen erleuchten ist = Leben geben. Sonst sieh zu der obengenannten Stelle.

15. Ohne den Vater ist die Mutter sonst in den Sprüchen niemals genannt. Darum vermute ich, dass אמו hier für שְׁמֻו verschrieben ist, was wegen des vorherg. ש sehr leicht geschehen konnte. Es ist in diesem Buche so oft von dem בן מביש die Rede, und es ist daher möglich, dass uns hier gesagt wird, unter welchen Umständen ein Jüngling in einen מביש ausartet, nämlich wenn er sich selbst überlassen wird, ohne väterliche Zucht heranwächst. Ueber משלח sieh zu Jes. 27, 10 und über שמו vgl. hier 21, 24.

16. Für יראו lies יִרְבּוּ und fasse dieses Verbum, wie auch dessen Inf. an der Spitze des Verses in dem zu 28, 28 angegebenen Sinne

> Wenn die Gottlosen emporkommen, nimmt der Frevel überhand,
> bei deren Sturz aber gelangen die Gerechten zur Macht.

17. ויניחך ist = so wird er dir ein behagliches Leben bereiten; sieh zu Gen. 5, 29 und Jes. 58, 11. Im zweiten Gliede liegt kein Bild vor, denn נפש bezeichnet hier nicht die Seele, sondern das Bedürfnis nach Nahrung. Wenn der Sohn in Zucht aufwächst, wird er einerseits ein fleissiger Mensch und erwirbt mehr als er für sich und Weib und Kind braucht, andererseits sieht er

es für seine Pflicht an, den alten Vater zu versorgen und zwar gut zu versorgen.

18. Für das in diesem Zusammenhang undeutbare חזון lies רָזֹן und fasse die Negation nicht absolut, sondern mit Bezug auf das Volk, über das der רזן herrscht. Im zweiten Gliede hat תורה keine religiöse Bedeutung, sondern bezeichnet den Befehl des Fürsten, der Gesetz ist, während שמר תורה auf das vorherg. עם sich bezieht.

> Wo der Herrscher nichts gilt, ist die Gemeinde zügellos,
> beobachtet sie aber sein Gesetz, dann wohl ihr.

Ueber אין sieh besonders zu 2 Sam. 19, 7.

19. מענה heisst hier Beachtung und der Sinn von V. b ist: denn, wenn er sie auch versteht, er beachtet — wörtlich kümmert sich um — sie doch nicht. Zu dieser Bedeutung des Nomens vgl. arab. عنى.

21. Hier ist Text und Sinn unsicher. מנון namentlich ist ein unlösbares Rätsel.

22. פשע hat in diesem Zusammenhang keine ethische Bedeutung, sondern heisst einfach Fehler. Der Hitzkopf begeht viele Fehler.

25. חרדת אדם kann nicht heissen „vor Menschen zittern“, wie der Ausdruck wiedergegeben zu werden pflegt. Denn da das Verbum חרד intransitiv ist, so kann אדם, welches das Verbalnomen näher bestimmt, nur als Gen. subjekt. gefasst werden. Danach muss V. a heissen: eines Menschen Angst ist für ihn eine Gefahr. In kritischen Momenten die Fassung, den Kopf verlieren ist gefährlich.

XXX.

1. המשא ist für ein anderes Wort verschrieben, vielleicht für מִשְּׁאָן, dessen Nun wegen des Folgenden leicht verloren gehen konnte. שאן war eine Ortschaft im Stamme Manasse diesseits des Jordan. Der Ort hiess zwar בֵּית שאן, aber viele Ortsnamen, die mit בית zusammengesetzt sind, lassen dies nicht selten aus; sieh zu Micha 1, 14. Dass der Geburtsort eines Autors in der Ueberschrift zu seinem Werke angegeben ist, kommt im A. T. auch sonst vor; vgl. Am. 1, 1 und Jer. 1, 1. Für das erste לאיתיאל sprich לְאִתִּיאֵל und teile das zweite nach seinen Bestandteilen in לֹא אִתִּי אֵל. Die Präposition את bezeichnet darin intellektuellen Besitz, und der Satz heisst: ich begreife nicht Gott. Im ersten Vers-

glied ist dieser Satz in ein Wort zusammengezogen und zum Nomen propr. gemacht. Der Name ist selbstredend zum Zwecke der Darstellung erdichtet. Für das widersinnige ואוכל hat man nach LXX וָאֵכֶלֶה zu lesen. Letzteres bildet einen vollständigen Satz, dessen Objekt der Inhalt des unmittelbar Vorhergehenden ist. Dieser Satz heisst also: und dabei lasse ich's, dabei bleibt es. Das Ganze von V. b bis V. 4 incl. ist einem Agnostiker in den Mund gelegt.

2. מאיש ist so viel wie מבינת איש, und der Vers heisst:

Ich bin zu dumm, um einen Mann zu erforschen,
und mir fehlt der Verstand, einen Menschen zu begreifen.

3. Statt ולא sprich וְלֻא = ולו und הֲדַעַת für ודעת. Nachdem He interrog. wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen, kam die Konjunktion an dessen Stelle. Sonach ergibt sich der Sinn:

Und wär' ich noch so weise,
Könnte ich denn einen Gott begreifen?

4. Waw in וירד ist disjunktiv zu fassen und der Sinn des Ausdrucks: oder stieg jemand von dort herab? Diese rhetorische Frage ist jedoch nicht so zu verstehen, als wollte damit gesagt sein, dass niemand Gott je gesehen habe. Diese Frage will nur, wie alle darauf folgenden Fragen, die Möglichkeit der Handlungen verneinen. Diese Verneinung aber ist eine weitere Entfaltung des V. 1—3 ausgedrückten Gedankens. Denn der Sinn dieses Verses ist: wie es unmöglich ist, gen Himmel hinauf- oder von dorten herabzusteigen, wie es unmöglich ist, den Wind zu sammeln usw., ebenso ist es für die Menschen, die nicht einmal einander begreifen können, unmöglich, Gott zu begreifen. Für בחפניו scheint LXX בִּכְנָפָיו gelesen zu haben, wozu Hos. 4, 19 zu vergleichen wäre. In der vierten Frage ist הקים unerklärlich. LXX haben dafür ἐκράτησε, was unmöglich die Wiedergabe von הקים sein kann. Aber auch keines der hebräischen Aequivalente des griechischen κρατεῖν ist auch nur im entferntesten dem fraglichen Worte graphisch ähnlich, Die alten Uebersetzer haben einfach geraten und schlecht geraten. Mir will scheinen, dass הקים aus הִקְרִיב verderbt ist. Danach wäre der Sinn des Satzes: wer hat je die äussersten Enden der Erde einander nahegebracht?

5. Hier erfolgt die Antwort auf die vorherg. Rede des Agnostikers, denn der Sinn ist der: an sich ist Gott freilich unbegreiflich, aber er kann begreiflich werden durch sein Wort. Ein Wort ist geläutert, wenn es von Unwahrheit ebenso vollkommen

frei ist, wie geläutertes edles Metall von Schlacken; sieh K. zu Ps. 105, 19.

6. Die Hinzufügung zum göttlichen Worte ist von dessen Erweiterung durch strengere Auffassung zu verstehen; sieh zu Deut. 4, 2. Der Sinn des zweiten Gliedes ist: damit er dir nicht durch dich selbst den Beweis liefert — das heisst, damit er dir nicht Gelegenheit gibt, an deiner eigenen Person den Beweis zu liefern — und du dich nicht bewährst. Der Mensch soll das Wort Gottes nicht allzu strenge auffassen, denn er könnte Gefahr laufen, bei dargebotener Gelegenheit nach seiner strengern Auffassung dagegen zu handeln und so, ohne wirklich zu sündigen, eine Schuld auf sich laden. Offenbar dachte der Dichter an die Erweiterung der Gesetze des Pentateuchs durch das sogenannte mündliche Gesetz.

7. בטרם אמות will nicht in seinem gewöhnlichen Sinne verstanden sein, sondern ist prägnant gebraucht und heisst: ehe ich mir etwas zu Schulden kommen lasse und mein Leben verwirke. Die Art der Verschuldung wird im Folgenden, namentlich in V. 9, erklärt. בטרם ist hier also virtuell = מן. Als reine Zeitangabe würde בטרם אמות auch einen einzigen Augenblick vor dem Tode bezeichnen, wo aber von einer Anfechtung nicht mehr die Rede sein kann.

9. Den Schlussatz pflegt man mit Luther zu übersetzen „und mich vergreife am Namen meines Gottes." Allein תפש heisst nur greifen, nicht sich vergreifen. Das Verbum heisst hier verantwortlich machen; vgl. zu Ez. 14, 5. Was der Dichter danach sagen will, ist dies, dass er in bitterer Armut versucht werden könnte, zu stehlen und seinen Gott, der ihm das zum Leben Nötige nicht gegeben, für den Diebstahl verantwortlich zu machen, was ebenso wie die Verleugnung Gottes von diesem mit dem Tode bestraft werden würde. Weil aber תפש eigentlich fassen und greifen bedeutet, konnte der israelitische Dichter תפשתי אלהי über den Mund nicht bringen und darum schaltete er שם ein, wodurch der Ausdruck um vieles gemildert wird; sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 18, 21.*)

10. ואשמת ist = und du selber daran schuld bist, das heisst, und du den Fluch verdienst.

15. Hier ist am Anfang דָּמָה herzustellen, das wegen des Vorherg. irrtümlich weggefallen. Für שתי aber ist שָׁתָה zu lesen,

*) Dort habe ich auf unsere Stelle verwiesen, aber durch einen Druckfehler ist aus Pr. Ps. geworden.

dieses auf עלוקה zu beziehen und unter בנות junge Weiber zu verstehen. An der Korruption des Partizips ist das folgende שלש schuld, das auch hier ein Zahlwort vermuten liess. Möglich ist, dass דָם vor בנות ausgefallen, doch nötig ist diese Annahme nicht. Das Ganze aber ist Prädikat zu dem vorhergeh. viermaligen דור. Von der obigen Schilderung des in Rede stehenden Geschlechts nach mehreren Seiten hin kommt hier speziell die zuletzt genannte Gier in Betracht. Dieses Geschlecht, das in seiner Gier die Armen und Dürftigen frisst, wird mit dem Vampir verglichen. Den Ruf „gib her, gib her!" hat man sich wegen der Masculinform des Imperativs von dem frevelhaften Geschlechte kommend zu denken. Dieses hat mit Männern zu tun, während das Gespenst, wie es scheint, nur junge Weiber aussaugt. Zur Not könnte auch die blosse Präposition in לעלוקה ohne vorherg. דמה den Vergleich einleiten. Auch im Rabbinischen verkürzt sich der eine Parabel einführende Ausdruck משל ל bisweilen zum blossen ל, so z. B. Midrasch rabba Ct. 1, 1 למלך und Ct. 1, 4 למטרונה = משל למלך, respekt. משל למטרונה; sieh auch zu Hi. 13, 12. Mit שלש הנה fängt nach dem oben Gesagten eine neue Strophe an. Die Verbindung des auf הב הב Folgenden mit dem Vorhergehenden nach dem massoretischen Text ergibt eine doppelte Steigerung, zuerst von שתי zu שלש und dann davon zu ארבע, und eine solche Steigerung von Zahlen wäre im ganzen A. T. beispiellos.

16. Bei עצר רחם denken die Erklärer fälschlich an die unbefriedigte Sehnsucht nach der Geburt eines Kindes. Denn, wie bei den drei andern Dingen, die hier genannt sind, muss es sich auch bei עצר רחם nur um unvollkommene Befriedigung handeln, nicht aber um völlige Entbehrung. Aus diesem Grunde hat man beim fraglichen Ausdruck an das Verlangen nach Begattung zu denken. Dieses Verlangen ist bei unfruchtbaren Frauen tatsächlich häufiger und stärker als bei Müttern, die während der Schwangerschaft und des Säugens es fast nicht kennen.

17. Statt ליקהת ist nach LXX לְזִקְנַת zu lesen und darüber zu 23, 22 zu vergleichen. Ferner ändere man יקרוה עֹרבי in יְקָחוּהָ עֲרָבֵי und vgl. über עֲרבי נחל zu Jes. 15, 7. Letzteres ist eine hebräische Verbindung, עֹרבי נחל aber ist keine. יקחוה ist im Sinne von Hi. 3, 6 zu verstehen. Der Vers, der in die Gruppe der Zahlenstücke nicht passt, ist mit Recht als späterer Einschub erklärt worden.

19. עלי צור ist nur des Rhythmus wegen hinzugefügt, denn im Grunde ist es wunderbar, wie die Schlange ohne Füsse über-

haupt und nicht nur wie sie sich auf einem Felsen fortbewegen kann. Ueber דרך גבר בעלמה sieh zu Jer. 2, 23. 33. 3, 13. Ganz umsonst ist Ewald hier entrüstet über den Ehemann, der ohne Erröten mit der Buhle etwas gemein haben könne. Denn גבר heisst schlechthin Mann, nicht Ehemann, und עלמה bezeichnet nicht ein schlechtes Frauenzimmer. Das Wunder ist also nicht über eine unsittliche Tat, sondern über das Resultat eines physischen Prozesses, nämlich darüber, dass durch die Umarmung von Mann und Weib eine dritte Person geschaffen wird.

20. Dieser Vers gibt sich schon durch sein drittes Glied, besonders aber durch seine prosaische Sprache als Glosse zu erkennen. Die Glosse ist aber auch falsch. Der Glossator hat, wie fast alle Kommentatoren, das Vorhergehende missverstanden. Denn dort handelt es sich nicht um die Unkenntlichkeit des Weges der viere, sondern um dessen unbegreifliche Möglichkeit. Mit diesem Missverständnis mag auch der Zusatz עלי צור im vorherg. Verse zusammenhängen.

21. ארץ ist hier in dem zu 29, 4 angegebenen Sinne zu verstehen, denn dass die Erde durch das Vorkommen irgendeines der genannten Fälle aus ihrer Fassung gebracht werde, wäre für einen Spruch doch wohl zu sehr übertrieben. Dagegen kann in einem solchen sehr gut gesagt werden, dass das Vorkommen der im Folgenden genannten Fälle von Gefahr ist für die gesellschaftliche Ordnung.

22. מלך, wie es hier gebraucht ist, heisst nicht herrschen, auch nicht Macht bekommen, sondern sein eigener Herr werden, frei werden; sieh zu Neh. 9, 35.

23. שנואה כי תבעל ist = wenn die Vernachlässigte, dem Gatten Gleichgiltige, bei ihm in Gunst kommt. Ueber שנואה sieh zu Gen. 29, 31 und über תבעל vgl. Jes. 54, 1. Für תירש lesen die Neuern nach LXX תְגָרֵשׁ, was aber schwerlich das Richtige ist. Denn hier ist nicht vom Vertreiben der Herrin aus dem Hause die Rede, sondern nur vom Einnehmen ihrer Stelle in der Gunst des Herrn, und das kann nur durch ירש ausgedrückt werden und zwar nur durch Kal dieses Verbums.

24. Ueber חכמים מחכמים vgl. Ex. 12, 9 בָּשֵׁל מבשל und Lev. 26, 10 יָשָׁן נושן. Aehnlich sagt man auch im Arabischen دهر داهر und ظلّ ظليل.

27. חָצַץ heisst in der Sprache der Mischna, eine undurchdringliche Scheidewand bilden, und danach ist hier חֹצֵץ = eine Phalanx bildend.

28. Für שממית stand ursprünglich, wie gleich erhellen wird, ein dem arab. سامّ entsprechendes männliches Substantiv desselben Stammes, das später die uns vorliegende, mehr aramäische Form erhielt. ידים bezeichnet die Vorderfüsse, vgl. Joma 2, 3. יְתַפֵּשׂ, wie man nach dem soeben Gesagten statt תתפש zu lesen hat, ist = klammert sich an; vgl. 1 K. 2, 28 den Gebrauch des sinnverwandten החזיק. Gemeint aber ist nicht irgendeine Eidechse, sondern speziell der Gecko, dessen Zehen so beschaffen sind, dass er nicht nur eine sehr hohe Wand hinaufklettern, sondern auch an der Zimmerdecke dahin laufen kann. Allerdings erstreckt sich diese Adhäsion auf alle vier Füsse des Tierchens, nicht nur auf die Vorderfüsse, aber das wusste der Dichter nicht. Das zweite Glied ist zu emendieren וְהוּא בַהֹלְכִים מֶלֶךְ. Danach ist der Sinn des Spruches wie folgt:

Der Gecko klammert sich fest an mit den Vorderfüssen
und ist doch unter den Marschierenden König.

Ueber בהלכים מלך vgl. Deut. 33, 5. Der massoretische Text ergibt einen Unsinn, denn in königlichen Palästen gibt es keine Eidechsen irgendwelcher Art. Nach der üblichen Fassung, wonach בידים תתפש heisst, „du kannst mit den Händen greifen", ist auch die intensive Form des Verbums unerklärlich; so aber ist hier Piel gebraucht, um das wiederholte Anklammern des Tierchens beim Klettern auszudrücken. Das Wunderbare beim Gecko ist, dass er bei jedem Schritte die an die Fläche wie festgenagelten Füsse schnell losbekommt, um weiter zu schreiten.

31. Dieser Vers ist für mich undeutbar. Dass der Text korrupt ist, sieht man schon an או; denn wenn die Wahl zwischen זרזיר מתנים und תיש gegeben ist, gibt es hier nur dreierlei, nicht viererlei wie man nach V. 29 erwarten muss.

32. Hier ist zu emendieren

אִם־נִבַּלְתָּ בְּמִתְנַשֵּׂא
וְשַׂמְתָּ יד לפה

Wenn du beschimpft wirst von einem Uebermütigen,
so schweige ganz still.

33. Die Richtigkeit des dritten Gliedes ist sehr zweifelhaft, denn der Gebrauch von אפים in der hier dafür angenommenen Bedeutung beschränkt sich auf die Verbindungen ארך אפים und קצר אפים. Denn Dan. 11, 20, wo der Text nicht sicher ist, kann nichts beweisen. Und doch gibt es hier ohne V. c keinen Spruch. Vielleicht macht sich hier bei אפים der Begriff des Duals in einer besonderen Weise

geltend, sodass מיץ אפים heisst, der Druck auf den Zorn zweier Personen gegeneinander.

XXXI.

1. למואל ist Gen. objekt. und דברי למואל so viel wie Worte an Lemuel. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass die Mutter, nicht der Sohn, das Folgende spricht, und dass, wenn jemand an ihn gerichtete Worte wiederholt und bekannt macht, dies die Worte nicht zu seinen macht. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ps. 56, 13 נדריך = die dir gelobten Opfer, wie auch Arachin 15 b מלתא דמתאמרא באפי מריה eine Nachrede gesprochen in Gegenwart dessen, den sie betrifft. Das Athnach ist bei משא zu setzen.

2. מה ist in allen drei Sätzen verneinend, vgl. besonders 1 K. 12, 16, wo ihm in der Parallele לא entspricht. Hier ist die Partikel = nicht doch!

3. Für ודרכיך lesen die meisten Neuern nach dem Vorgang Dysernicks וְדַדַיִךְ, aber ganz unnötiger Weise, denn דרך, im Sing. oder Plural, kann sehr gut den geschlechtlichen Verkehr bezeichnen; sieh die zu 30, 19 angeführten Beispiele. Statt des undeutbaren למחות aber hat man לְלַחֲנוֹת zu lesen und לחנות מלכים im Sinne von „Kebsweiber, wie sie die Könige zu haben pflegen“, zu fassen. לחנות ist constr. Pl. des aramäischen לְחֵנָה; vgl. Dan. 5, 2. 3. 23. Andere lesen לְמֹחוֹת oder לְמְמַחוֹת = die zu Grunde richten, resp. entnerven, allein in dem fraglichen Worte kann, dem vorherg. נשים entsprechend, nur ein neutraler Ausdruck stecken.

4. Das Keri אי ist nicht viel besser als das Kethib. Statt dessen hatte der Text wohl ursprünglich אַל oder שְׁתוֹ. Aus letzterem mag das Kethib entstanden sein.

5. Hier ist der Text total korrumpiert. Statt וישכח מחֻקק וישנה דין lese man וְיִשְׁכַּר מְחֹקֵק וְיִישַׁן דִּין. Dann ergibt sich für das Ganze der Sinn:

Dass nicht trinke und sich betrinke der Herrscher
und in Untätigkeit verfalle der Anwalt aller Bedrängten.

Ueber ישן vgl. besonders Ps. 44, 24, wo dieses Verbum, unverneint mit Bezug auf JHVH gebraucht, keinen andern Sinn haben kann. Diese Emendation, denke ich, muss sich bei näherer Betrachtung des Zusammenhangs jedem empfehlen, und ich unterlasse es daher, auf die Ungereimtheit des massoretischen Textes einzugehen. An der Korruption ist hauptsächlich וישכח in V. 7 schuld. Denn nachdem hier aus וישכר wegen dort וישכח wurde, musste alles andere danach

zugestutzt werden. Ueber die Charakterisierung des Königs als Anwalt aller Bedrängten vgl. Jes. 11, 4 und Ps. 72, 4.

6. אבד heisst nicht „der am Untergehen ist“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, sondern bezeichnet einen Fremdling, der aus irgendeinem Grunde im Verhältnis eines גֵּר zu einem Patron nicht steht; sieh zu Ex. 20, 10 und Deut. 26, 5. Ein so situierter Fremdling war in der Regel sehr elend. Für למרי liest man wegen des Sing. der Verba und Suff. im folgenden Verse besser לְמַר.

8. בני חלוף heisst nicht „Söhne des Dahinschwindens, „Unglückliche, die zu Grunde gehen“, auch nicht „hinterbliebene Waisen“, sondern bezeichnet Menschen, die aus irgendeinem Grunde selber ihre Sache nicht führen können und deshalb, wie der vorhergenannte Stumme, der Vertretung bedürfen; vgl. arab. خلف und besonders hebräisch חָלַף Kleider wechseln, eigentlich ein Kleidungsstück zeitweilig ein anderes vertreten und dessen Dienst tun lassen. חלוף ist Inf. constr. Ueber dessen Verbindung mit בני vgl. Deut. 25, 2 בן הכות.

9. Sprich im ersten Gliede שֹׁפֵט statt שְׁפָט und im zweiten וְדַיָּן für ודין und fasse beide Substantiva als Prädikatsnomina. Danach ist das Ganze =

Tu deinen Mund auf als gerechter Herrscher
und als Anwalt des Bedrängten und Dürftigen.

10. מי ist nicht interrog., sondern indef. und statt ימצא hat man מָצָא zu lesen, da Jod aus dem Vorherg. verdoppelt ist. Die Konjunktion an der Spitze des zweiten Gliedes ist Waw apodosis, sodass das Ganze, in moderne Sprache übertragen, heisst:

Wem ein wackeres Weib zu Teil geworden,
der weiss, wie unerreichbar ihres Gleichen ist.

Ueber מי in indef. Sinne mit folgendem Perf. vgl. zu Jer. 23, 18 und über מצא zu 2 Sam. 12, 30. Der Gebrauch von רחוק hier ist wohl zu beachten. Nach der üblichen Fassung wird der Besitz der אשת חיל im ersten Gliede als ein Ding der Unmöglichkeit erklärt, während er im zweiten nur als selten erscheint, und ein solcher Widerspruch ist kaum denkbar.

11. Man würde sehr irren, wollte man beim ersten Gliede an die eheliche Treue denken, denn diese versteht sich bei der אשת חיל von selbst. Hier will nur gesagt, sein, dass der Mann hinsichtlich seines Lebensunterhalts auf sein Weib vertraut. Dazu

stimmt auch שלל im zweiten Gliede, wo dies Substantiv den Gewinn bezeichnet, den man ohne sein Dazutun erhält*). Denn in diesem Liede tut der Mann für seinen Unterhalt nichts. Die Frau arbeitet und plagt sich Tag und Nacht und schafft alles herbei, während ihr Gatte ein beschauliches Leben führt, oder, was wahrscheinlicher ist, die ersten Anfänge der Mischna studiert; vgl. zu V. 23. So waren die Verhältnisse zum grossen Teil zur Zeit des Talmuds**), und so sind sie vielfach noch jetzt unter den Juden in Polen und Russland. Unter solchen Verhältnissen entstand später die Sitte, vor dem ersten Sabbatmahle dieses Lied von der wackern Frau im Familienkreise zu rezitieren. Dies soll der Tribut des Mannes an seine Gattin sein, die sich die Woche über Tag und Nacht für ihn plagt. Was die Konstruktion des zweites Gliedes betrifft, so ist das Subjekt aus dem vorherg. בעלה zu entnehmen, während שלל im Acc. der nähern Beziehung steht, denn Kal von חסר ist intransitiv.

13. דרשה heisst sie sorgt für. Das Weib zieht selber ihren Flachs und besorgt die Schafzucht, die ihr Wolle liefert. Im zweiten Gliede stand der Text für die Alten nicht mehr fest, denn LXX und Syr. lasen כחפץ statt בחפץ. Mir scheint, dass man וַתַּעֲשֵׂם חֵפֶץ zu lesen und כפיה als Subjekt zu fassen hat, während das auf צמר ופשתים bezügliche Suff. am Verbum das Objekt und חפץ das Produkt bildet. Danach wäre der Sinn: und ihre Hände verarbeiten sie zu etwas Wünschenswertem. Dass das Verbum im Sing, ist, verschlägt in der Poesie nicht viel, ebenso das Dazwischentreten von חפץ.

14. Für כאניות ist höchst wahrscheinlich כאנִית zu lesen, da der Pl. in diesem Vergleich sich nicht gut ausnimmt.

---

*) Diese Bedeutung des Nomens erklärt sich daraus, dass שלל, zum Unterschied von בַּז und בִּזָּה, auch derjenige erhielt, der nicht in den Krieg mitzog; vgl. zu Num. 31, 12 und Jes, 33, 23. Aus dem Gesagten erweist sich das ἡ τοιαύτη, das LXX hier hat, und wonach man neuerdings hinter יחסר noch לה einschalten will, sodass gesagt wäre, es fehle dem Weibe nicht an שלל, als grundfalsch, da die אשת חיל für ihren Gewinn nicht nur arbeitet, sondern sich auch sehr schwer plagt.

**) Nach Joma 77a arbeiteten die Frauen jüdischer Gelehrter, die statt der Männer ihre Familien ernähren mussten, Tag und Nacht, sich den Schlaf versagend. Ja, es kam sogar vor, dass ein junger Gelehrter es für seine zukünftige Frau zur Bedingung machte, dass sie ihn nach der Hochzeit ernähre und für seine sonstigen Bedürfnisse sorge, damit er ungestört dem Gesetzesstudium obliegen könne; sieh Tosifta Kethuboth Kap. 4.

15. Keines der andern Verse in unserem Liede hat mehr als zwei Glieder. Wenn aber hier aus diesem Grunde ein Glied gestrichen werden soll, so muss es das dritte sein, nicht das erste. חק lässt zwei Deutungen zu. Das Nomen kann nämlich das Pensum, die Aufgabe der Dienerinnen bezeichnen oder deren Portion Nahrung für den Tag. Erstere Bedeutung ist vorzuziehen.

16. Der Gebrauch von לקח im Sinne von „kaufen“ zeigt, wie spät dieses Lied ist. Das Kethib, das נֶטַע (nicht נָטַע) gesprochen sein will, verdient den Vorzug, und davor hat man לְקָחָה aus dem vorherg. ותקחהו zu supplizieren. „Von ihrer Hände Frucht pflanzt sie einen Weinberg“, wenn man sich überhaupt so ausdrücken kann, würde besagen, dass die Heldin nur die Kosten der Bepflanzung eines Weinbergs erwirbt, was offenbar nicht gemeint ist.

18. Das zweite Glied kann nicht dahin verstanden werden, dass die Lampe die ganze Nacht brennt. Denn abgesehen davon, dass es ein Ding der Unmöglichkeit ist, Tags über und dazu noch die ganze Nacht zu arbeiten, sagt uns V. 15 deutlich, wenn auch indirekt, dass das Weib einen Teil der Nacht schläft; vgl. zu jener Stelle. כבה ist hier gebraucht im Sinne von „nicht angezündet werden“, und der Satz heisst: ihre Lampe bleibt beim Eintreten der Nacht nicht unangesteckt. Nicht nur steht das fleissige Weib auf, noch ehe es Tag wird, sondern sie arbeitet auch in den ersten Stunden der Nacht. Ueber כבה sieh zu 2 Chr. 29, 7.

19. שִׁלְּחָה ist hier unkorrekt; vgl. zu Gen. 8, 7. Wenn Frequentität der Handlung ausgedrückt sein wollte, würde auch das Verbum im zweiten Gliede intensive Form haben. Man spreche daher שָׁלְחָה. Dann muss man aber auch ידיה in יָדָהּ ändern. שלח יד ב heisst bekanntlich an jemanden Hand anlegen oder sich an etwas vergreifen. Die Redensart wurde aber auch von dem Angriff auf eine Sache gebraucht, bei dem sie in Stücke geht; vgl. Hi. 28, 9. Danach kann aber כישור weder Spinnrocken noch Wirtel heissen, sondern muss die Masse des Spinnstoffs bezeichnen und der Angriff auf denselben in dessen Zerlegung in Partien bestehen. Wie das fragliche Nomen zu dieser Bedeutung kommt, lässt sich freilich ebensowenig sagen, wie bei den andern dafür angenommenen Bedeutungen. Das Spinnen geschieht in den ersten Stunden der Nacht; sieh die Schlussbemerkung zu V. 18.

20. Auch hier hat man aus demselben Grunde wie im vorhergehenden Verse שִׁלְּחָה in שָׁלְחָה zu ändern. Ebenso liest man statt ידיה besser ידה, doch absolut nötig ist letztere Emendation nicht.

21. שנים ist schwerlich richtig überliefert. Denn, abgesehen von der Verschwendung von prächtigem Zeuge zur Bekleidung der ganzen Familie, handelt es sich hier lediglich um Wärme, und dazu trägt die Pracht der Kleidung nicht bei. Mir scheint daher, dass man statt des fraglichen Ausdrucks שְׁתַּיִם zu lesen hat. Danach wäre der Satz = denn ihre ganze Familie ist doppelt gekleidet, das heisst warm angezogen. Von der Pracht der Kleidung ist erst im folgenden Verse die Rede, wo sie aber auf die Kleidung der Heldin selbst beschränkt wird.

23. Hier darf man vor allem nicht vergessen, dass in diesem Liede nur die wackere Frau gefeiert wird, weshalb in demselben jede Erwähnung des Gatten nur um ihretwillen, nicht um seiner selbst willen geschehen muss. Ferner ist sowohl der Pl. in שערים als auch der Ausdruck זקני ארץ statt des zu erwartenden זקני העיר wohl zu beachten. Eine Stadt mag wohl mehrere Tore haben, aber in dem Sinne, in dem שערים hier gewöhnlich, aber fälschlich gefasst wird, nämlich als Stätte der Beratung der Aeltesten, kann korrekter Weise nur von einem Tore gesprochen werden. זקני ארץ wieder, im gewöhnlichen Sinne gefasst, würde den in Rede stehenden Mann zum Senator des Landes machen, wozu er aber seinem Charakter nach nicht passt. Denn ein Mann, der von seiner Frau ernährt wird, weiss nichts von den Geschäften der Welt und eignet sich daher nicht für den Reichsrat. שערים bezeichnet hier die verschiedenen Sitze der Gelehrsamkeit, die Lehranstalten, die der Mann, der nichts besseres zu tun hat, nacheinander besucht. Denn man hielt es für ratsam, im Verlaufe des Gesetzesstudiums den Lehrer zu wechseln; vgl. Aboda sara 19a. Ueber שערים als Bezeichnung für Sitze der Gelehrsamkeit vgl. die talmudischen Ausdrücke שַׁעֲרָהּ של תורה und שערי תורה. Gesetzesschulen gab es wohl schon sehr früh. Freilich waren die ersten Schulen keine grossen Anstalten oder Anstalten überhaupt. Hier und da sammelten sich um einen berühmten Gelehrten einige Jünger aus der Umgegend, und so entstand eine bescheidene Hochschule. Diese Lehrer heissen זקנים, und weil sie Schüler aus der ganzen Umgegend hatten, werden sie זקני ארץ genannt. Unter den Schülern dieser זקני ארץ zeichnet sich der Gatte unserer Heldin aus durch seine bessere Kleidung und das reichlichere Taschengeld, was ihr, die für alles sorgt, zum Ruhme gereicht. Dass Niph. von ידע „sich auszeichnen“ bedeuten kann, wird wohl jeder, der Hebräisch versteht, zugeben müssen; vgl. übrigens zu 10, 9.

24. נתן bedeutet hier speziell in den Tausch geben; vgl. Ez. 27, 12 und besonders ibid. V. 16.

25. Neben הדר kann עז nur Pracht, nicht aber Kraft oder Macht heissen. Für לבושה aber ist unbedingt לְבֻשָׁהּ zu lesen, denn der Satz ist offenbar bildlich zu verstehen, da von der wirklichen Kleidung bereits oben V. 22 die Rede war, und für das Bild passt nur das Verbum, nicht das Substantiv; sieh Ps. 104, 1.

26. Man sagt, „jemand öffnet seinen Mund mit einer Sache" oder, wie Ps. 51, 17, „eine Person tut einem den Mund auf", wenn die Person oder Sache den Gegenstand seiner Rede bildet, und etwas auf der Zunge oder unter der Zunge haben, heisst es sprechen, nicht wie im Deutschen im Begriffe sein, es zu sprechen. Danach ist der Sinn hier:

Was sie spricht, ist Weisheit,
und was sie redet, Lehre der Liebe.

27. Für תאכל lese man תַּאֲכִיל. Der Satz heisst dann, sie duldet nicht, dass die Dienerschaft Faulenzerbrot esse. Dass die Herrin selber solches Brot nicht isst, braucht nach all der Schilderung ihres Fleisses nicht gesagt zu werden.

28. קום heisst in diesem Zusammenhang auftreten, erscheinen, vgl. zu Hi. 19, 18, und das Schlusswort hat man יְהַלְלָהּ zu sprechen, während das Subjekt zu beiden Imperff. unbestimmt ist.

Wo ihre Kinder erscheinen, preist man sie,
und wo ihr Gatte, da rühmt man sie.

Ueberall, wo der Mann und die Kinder sich blicken lassen, sieht man an ihrer Kleidung und ihrer ganzen Erscheinung die tüchtige Gattin und fürsorgliche Mutter und man kann sich ihres Lobes nicht enthalten. Lob seitens des Gatten und der Kinder selbst würde aus einleuchtendem Grunde nicht an seinem Platze sein und auch nicht viel bedeuten. Ausserdem hätte קמו danach keinen rechten Sinn.

29. Die Worte von hier an bis zum Schlusse des Buches spricht nicht der Dichter selber; sie kommen aus dem Munde derer, unter denen der Gatte und die Kinder der wackern Frau erscheinen.

30. Die Gottesfurcht unserer Heldin besteht hauptsächlich darin, dass sie ihren Gatten von allen Sorgen des Lebens freimacht, sodass er ungestört dem Thorastudium obliegen kann; sieh zu V. 11.

HIOB.

I.

1. Ueber das Sätzchen איוב שמו sieh zu Gen. 16, 1. והיה, meint Duhm, sei volkstümlicher Stil für ויהי, was zu seiner Theorie von einem Volksbuch Hiob passt. Im Grunde aber ist והיה hier nur genauer als z. B. Gen. 39, 6 ויהי, da letzteres eigentlich korrekter Weise aoristische Bedeutung hat, während hier und an jener Genesisstelle das Aequivalent des klassischen Imperf. erforderlich ist, und dem entspricht im Hebräischen genau nur das Perf. consec.

2. ויולדו ist Fortsetzung zu והיה, ebenso ויהי im folgenden Verse; vgl. z. B. 1 Sam. 1, 4 ויהי als Fortsetzung zu ועלה in V. 3 *). Auch der Umstand, dass der Söhne sieben, der minder geschätzten Töchter aber nur drei waren, trug zur Glückseligkeit des Vaters bei; denn sieben ist viel und drei wenig. Ueber letztere Zahl sieh zu Gen. 22, 4.

3. עבדה heisst nicht Gesinde, sondern Arbeitsvieh im Gegensatz zu מקנה Zuchtvieh; vgl. zu Gen. 26, 14. Hier bezeichnet der Ausdruck speziell die männlichen Esel, die im Vorhergehenden nicht genannt sind; sieh Jes. 30, 24. Mit den Eselinnen arbeitete man im Felde nicht.

4. Zu והלכו bemerkt Dillmann: „Die Söhne wohnten in verschiedenen Häusern und mussten darum jedesmal erst zusammenkommen". Hiervon ist die Behauptung von der Wohnung wegen בית איש יומו wahr, nicht aber dass הלך hier das Zusammenkommen zum Gelage ausdrückt. Denn הלכו und עשו haben beide בניו zum Subjekt, folglich ist hier von den Söhnen als Gastgebern die Rede, nicht als Gästen, die mit der Bereitung des Gelages nichts zu tun haben, der Gastgeber aber bereitete doch das Mahl in seinem

---

*) Dass ויהי an jener Stelle nicht aoristische Bedeutung hat, ersieht man aus וכן יעשה in V. 7.

eigenen Hause. הלך, das im allgemeinen zur Vorbereitung einer andern Handlung gebraucht werden kann, wird besonders so gebraucht, wenn die andere Handlung eine Abweichung von der Norm ist, so z. B. wenn sich ein Israelit dem Götzendienst ergibt; vgl. Deut. 17, 3. 1 K. 14, 9. 16, 31. Und ebenso ist das fragliche Verbum hier gebraucht. Somit liegt in dem Ausdruck ein Tadel gegen die Söhne, die sich ganz und gar den Freuden der Tafel und der gesellschaftlichen Lustbarkeit hingaben. Danach wird schon hier der V. 5 ausgesprochene Verdacht des Vaters gewissermassen vorbereitet, sodass er dort weniger abrupt kommt. שלשת hat man voreilig als Schreibfehler für שלש erklärt, denn es verhält sich damit anders. Nach dem bessern Sprachgebrauch erfordert die Determination des Gezählten das Zahlwort im st. constr., von שלש, ארבע, usw. beschränkt sich aber der Gebrauch des st. constr. auf Fälle, wo diese mit einem andern Zahlwort verbunden sind. Wenn aber diese weiblichen Zahlwörter sonst im st. constr. stehen oder ein Suff. zu sich nehmen sollen, was dasselbe ist, dann treten statt deren die Masculinformen שלשה, ארבעה usw. ein; vgl. Gen. 7, 13 שלשת נשי בניו und Ez. 1, 10 ארבעתן mit Bezug auf חיות*). עמהם heisst, in demselben Hause mit ihnen; vgl. 1 K. 3, 17. Denn Frauen assen nicht zusammen mit Männern, selbst mit ihren Brüdern nicht. Es ist für den Zweck der folgenden Darstellung nötig, die Geschwister alle in dasselbe Haus zu bringen, bei dessen Einsturz sie zusammen umkommen. Aber gegen die Sitte an derselben Tafel oder auch nur in demselben Zimmer mit den Brüdern essen konnten die Schwestern nicht. Nur so erklärt es sich, warum der Sturmwind nach V. 19 das Haus an allen vier Seiten erfasst, sodass es ganz zusammenstürzt. Sonst wäre das Einstürzen desjenigen Teils des Hauses, in welchem die Gesellschaft zu Tische sass, für den Zweck der Erzählung vollkommen genügend. משתה bezeichnet ein Gastmahl, wobei Wein getrunken wird. Auf den Wein nnd die Weinlaune kommt es hier besonders an.

5. הקיפו ist Hiph. von קוף, wovon תקופה kommt. Zur Bildung vgl. 2 K. 18, 32 יַסִּית und Jer. 38. 22 הסיתוך von סות. Das Verbum נקף, worauf unser Hiph. gemeinhin zurückgeführt wird, hat in keiner Form die hier erforderliche Bedeutung; sieh zu Jes. 29, 1. Das Subjekt zu הקיפו ist aus dem Vorherg. zu entnehmen, während

---

*) Danach hat man auch Ex. 21, 11 und Lev. 25, 21 zu korrigieren und שָׁלֹשׁ statt שְׁלֹשׁ, respekt. לִשְׁלֹשֶׁת für לִשְׁלֹשׁ zu lesen.

ימי המשתה das Objekt bildet. Die Söhne Hiobs liessen die Tage des Gelages die Runde herumgehen. Intransitiv ist dieses Hiph. in der Sprache des A. T. niemals. Ueber ויקדשם gibt Duhm ein Langes und Breites, worin er behauptet, dass der Vorstand eines Hauses oder einer grössern Kultusgemeinde in solchen Fällen für die Heiligung der einzelnen Mitglieder sorgte. Aber eine solche Heiligung der an einem Opfer Teilnehmenden müsste, wenn sie rituell nötig gewesen wäre, irgendwo im A. T. näher beschrieben sein, was aber nicht der Fall ist. קִדֵּשׁ heisst in solchen Verbindungen, wie schon früher mehrmals bemerkt, nichts mehr als vorbereiten und drückt bei persönlichem Objekt den Befehl an die Person aus, sich für etwas bereit zu halten und sich deswegen zur rechten Zeit an Ort und Stelle einzufinden. Die Unrichtigkeit der üblichen Fassung dieses Verbums in solchen Verbindungen kann nicht oft genug betont werden; darum sei hier noch besonders auf Jer. 22, 7 hingewiesen, wo קִדֵּשׁ nichts anderes heissen kann als bestellen. Danach ist hier nur gesagt, dass Hiob den Söhnen seine Absicht zu opfern kundtat und ihnen sich zur bestimmten Zeit bei ihm einzustellen befahl. Denn die für die Söhne dargebrachten Opfer wurden auf ihren Namen zubereitet — vgl. zu 2 Chr. 29, 24 — und darum mussten diese bei der heiligen Handlung zugegen sein; sieh Taanith 4, 2. Der Ausdruck מספר כלם ist nicht Acc. der nähern Beziehung, wie allgemein angenommen wird — denn dieser muss gut klassisch undeterminiert sein — sondern Produktacc., und der Sinn ist: er brachte der Ganzopfer so viele dar, dass deren Zahl der Anzahl seiner sämtlichen Söhne gleichkam. Die Konstruktion ist ganz wie in Ex. 25, 37 a. Dass dort ein bestimmtes Zahlwort und hier מספר Produkt ist, macht keinen Unterschied. Denn aus dem Jer. 11, 13 vorkommenden Satz מספר עריך היו אלהיך geht unzweifelhaft hervor, dass man ebenso gut מספר עריך עשית אלהיך sagen kann, und dass in letzterem Satze מספר עריך im Acc. des Produkts stehen würde. ברכו ist nach LXX und mit allen Alten als Euphemismus für קִלְּלוּ oder גִּדְּפוּ zu fassen. Die Fassung der Neuern, wonach das Verbum hier und an ähnlichen Stellen sich lossagen, eigentlich „Abschied nehmen von“ heisst, ist ungemein borniert.

6. ויהי היום ist = und es geschah an einem gewissen Tage, dass; vgl. zu Gen. 28, 11. Subjekt des Verbums ist die ganze Erzählung bis V. 12. Ueber להתיצב על יהוה sieh zu Sach. 6, 5.

7. Aus מאין תבוא schliesst Duhm seltsamer Weise, dass selbst JHVH nicht immer weiss, wo der Satan stecken mag. Tatsächlich aber hat eine solche Frage, von JHVH kommend, einen andern Zweck als gewünschte Information. Fragt doch JHVH den Moses nach Ex. 4, 2, „was hast du in der Hand?" während Moses, den Stab in der Hand, vor ihm steht. Ueber den dortigen Zweck sieh zu Gen. 32, 28. Hier aber ist die Frage für den Satan das Signal zum Sprechen. Denn der Satan darf als niederes göttliches Wesen vor JHVH nicht sprechen, bis er von ihm angeredet wird.

8. כי heisst hier nicht „denn", sondern „dass" und fasst den damit eingeleiteten Satz zum Substantiv zusammen. Und zu diesem Satze gehört eigentlich על. Die gewöhnliche Konstruktion wäre השמת לבך על כי עבדי איוב אין כמוהו, und nur des Nachdrucks halber ist das Satzsubjekt עבדי איוב vor כי gesetzt; sieh die Bemerkungen zu Gen. 1, 4 und 4, 25.

11. Der Ausdruck כל אשר לו umfasst nach V. 19 auch die Kinder Hiobs. אם לא hängt von einem hinzuzudenkenden Schwur ab. Die Schwurformel selbst ist, wohl wegen der Gegenwart JHVHs, nicht ausgesprochen. על פניך ist dasselbe wie 2, 5 אל פניך. Der Ausdruck heisst aber nicht öffentlich, sondern gleich, sofort; sieh zu Deut. 7, 10.

12. הנה an der Spitze ist offenbar so viel wie: nun wohl. Mit der Partikel wird hier also eine Konzession eingeleitet.

13. Sehr befremdend ist hier, wo ein neuer Abschnitt der Erzählung beginnt, die Bezugnahme auf Hiob mit dem Suff. in ובניו, namentlich da der Name des Helden nach V. 9 nicht wieder genannt ist. Ich vermute daher, dass der Text statt ובניו ursprünglich וּבְנֵי איוב las. איוב konnte wegen des Vorhergehenden und des Folgenden leicht ausfallen.

14. Der Verfasser lässt die Eselinnen neben den pflügenden Rindern weiden, um sich eine Botschaft zu ersparen. Denn aus einem Grunde, der aus der Schlussbemerkung zu V. 19 erhellen wird, mussten die Unglücksfälle eine gerade Zahl haben.

15. Der Voluntativ in ואמלטה will andeuten, dass es dem Redenden Mühe kostete, zu entkommen. Der Satz ist so viel wie: und ich selbst entkam nur mit knapper Not. In להגיד לך als Absichtssatz liegt der Gedanke, dass der Bote in seiner eigenen wunderbaren Rettung eine Schickung JHVHs sieht, die den Zweck hat, Hiob wissen zu lassen, wie das Unglück kam. Dies war eigentlich nur in den Unglücksfällen, die nicht durch Menschen geschahen,

nötig, damit Hiob in ihnen den Finger Gottes sehen könne; aber wegen der Gleichförmigkeit ist das obengenannte Absichtssätzchen auch bei den andern Fällen wiederholt; vgl. das gleichförmige עוד זה מדבר וזה בא im Folgenden.

17. כשדים ohne Artikel kann in diesem Zusammenhang nur heissen einige Chaldäer, eine Chaldäerschar; vgl. zu 1 Sam. 5, 3.

18. Für עַד ist der Gleichförmigkeit halber wie V. 16 und 17 עֹד zu vokalisieren und die Schlussbemerkung zu V. 15 zu vergleichen.

19. Ueber den Wechsel des Geschlechts von רוח in demselben Satzgefüge sieh zu Gen. 32, 9. Um auch die Schwestern einzuschliessen, fassen die Erklärer נערים an dieser Stelle im Sinne von „junge Leute“. Allein dieser Ausdruck kann hier nicht anders verstanden werden als V. 15, 16 und 17. Auch hier bezeichnet das Wort die Knechte, die Dienerschaft. Dieser letzte Unglücksbote, der die schrecklichste von all den Botschaften bringt, spricht schonend nur vom Tode der Dienerschaft und überlässt es Hiob, zu schliessen, dass die lustigen, stark angeheiterten, wonicht völlig betrunkenen Herrschaften weniger Chancen hatten, sich zu retten als die nüchternen Bedienten. Der Bote konnte dies um so eher tun, als der Zustand der Dinge aus dem, was er gleich darauf hinzufügt, klar wird.

Man beachte, das erste und dritte Unglück kommen von Menschen, während das zweite und vierte Schickungen des Himmels sind. Durch diese Darstellung der Ursachen und Reihenfolge der Unglücksfälle soll sichtlich angedeutet werden, dass JHVH auch die von Menschen gekommenen Uebel durch die jedesmalige eigene Hinzufügung neuen Unheils als sein Werk und die Menschen nur als seine Werkzeuge kennzeichnet. Freilich hätte jeder der vier Unglücksfälle durch eine verderbliche Naturerscheinung kommen können, aber die Sache ist nicht so dargestellt, sondern es werden auch Menschen zu Hilfe genommen, weil gleich hier gezeigt werden soll, dass JHVH sich der Frevler als Strafwerkzeuge bedient, ein Punkt, um den sich so manches in diesem Buche dreht; sieh besonders zu 5, 7.

Betrachtet man die oben berichteten Vorgänge nüchtern und unbefangen, so findet man, dass JHVH zum Zeitvertreib mit dem Satan eine Wette eingeht und, um die Wette zu gewinnen, eimem Menschen alles, ja selbst seine Kinder nimmt. Dieses Verfahren ist wohl unserem Denken und Empfinden zuwider, war aber für

Altisrael ganz in der Ordnung. Denn JHVH ist König und als solcher souverän, und man kann zu ihm nicht sagen, was tust du? JHVH tut auch sonst manches, um sich auf Kosten seiner Geschöpfe die Zeit zu vertreiben. Nach Ps. 104, 26 hat er sich sogar den Leviathan eigens dazu geschaffen, dass dieser ihm als Gegner im Kampfspiele diene, und wie arg dieser Gegner in dem Kampfspiele wegkommt, erfahren wir aus Ps. 74, 14. Und der Leviathan ist doch auch ein lebendes Wesen und empfindet Schmerz wie der Mensch. Was den Tod der Kinder Hiobs anlangt, so spielt er in der Darstellung ganz dieselbe Rolle wie der Verlust der Habe. Aber auch darüber kann man sich nicht wundern. Denn Kinder werden im A. T. auch sonst als Eigentum des Vaters betrachtet, weshalb er sie verpfänden und verkaufen darf; vgl. Neh. 5, 3. 5 und Ex. 21, 7.

20. Hiob gibt erst jetzt seinem Schmerze Ausdruck, nicht weil ihm die schnell aufeinander kommenden Botschaften bisher keine Zeit dazu gelassen, sondern weil es sich bisher nur um den Verlust von Eigentum handelte, worüber der Weise seine Kleider nicht zerreisst und das Haar nicht ausrauft. Aber die Kunde von dem Verluste all seiner Kinder ist wohl geeignet, auch den grössten Philosophen ausser sich zu bringen.

21. Der Sinn von שמה ist streitig. Am plausibelsten erscheint mir die Fassung, wonach dieser Ausdruck mit verhüllender Scheu auf Scheol, den Aufenthaltsort der Schatten, hinweist. Der dagegen erhobene Einwand, dass danach אשוב nicht passt, fällt weg, wenn man dieses Verbum richtig deutet. Denn שוב heisst hier nicht zurückkehren, sondern dahin kommen, wohin jeder Mensch als Sterblicher endlich kommen muss. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh den dritten Paragraphen in der Ausführung zu Lev. 26, 26.

22. Statt תִּפְלָה ist תְּפִלָּה zu vokalisieren, dieses im Sinne von Argument, eigentlich Verteidigung, zu fassen und darüber K. zu Ps. 109, 4 zu vergleichen. Hier ist speziell ein Protest gemeint. Der Satz heisst danach: und er rechtete nicht mit Gott, protestierte nicht gegen seine Behandlung. Bei der Belassung des fraglichen Nomens in seiner massoretischen Aussprache wird hier für נתן ל gewöhnlich die Bedeutung „zur Last legen“ angenommen, allein dieser Begriff könnte nur durch נתן על ausgedrückt werden, nicht aber durch נתן ל; vgl. Jona 1, 14. Bei unserer Emendation des Substantivs heisst das Verbum hier nicht geben, sondern „locare“,

und zur Verbindung נתן תְּפִלָּה lässt sich 5, 8 אשים דברתי und englisch die Wendung „to lodge a complaint" vergleichen.

II.

1. Am Schlusse des Verses ist die Wiederholung von להתיצב על יהוה unerträglich. Darum vermute ich, dass der Text in V. b ויתיצב statt להתיצב las. Alle drei Worte nach LXX zu streichen, wie manche der Neuern tun, scheint mir zu gewagt.

3. Ueber die komplizierte Konstruktion des Objektsatzes sieh die Bemerkung zu 1, 8.

4. Das allem Anscheine nach sprichwörtliche עור בעד עור verstehen manche Erklärer nicht recht. Nach Duhm kommt das Sprichwort aus den Kreisen, für welche Häute ein wichtiger Umsatz und Tauschartikel waren. Duhm denkt also hier an Tierhäute! Zudem kann בעד nur vom Schutze, nicht aber vom Tausche gebraucht werden; sieh zu Pr. 6, 26. Der fragliche Ausdruck heisst wörtlich, Haut schützt Haut, und der Sinn ist, wie Raši richtig erklärt: wenn einem ein Streich nach dem Kopfe geführt wird, hält er sich zu dessen Schutze den Arm vor, weil der Kopf für das Leben wichtiger ist als der Arm. Auch hier schliesst der Ausdruck כל אשר לו die Kinder des Betreffenden ein. נפשו aber heisst nicht sein Leben, denn dieses zu nehmen verlangt ja der Satan nicht. נפש bezeichnet hier nur die eigene Person. Die Konjunktion an der Spitze des zweiten Halbverses entspricht dem arab. ف und leitet einen logischen Schluss aus dem Vorherg. ein. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wenn der Mensch ein Glied seines eigenen Körpers der Gefahr aussetzen oder geradezu opfern kann, um ein anderes, das für sein Leben wichtiger ist, zu schützen, um wie vielmehr wird er alles, was er besitzt, und auch seine Kinder hingeben, um sich selbst körperlichen Schaden zu ersparen; vgl. Raši. Mit andern Worten, Hiob, sagt der Satan, trägt sein Unglück, ohne zu murren, weil er selbst mit heiler Haut davongekommen ist.

5. אולם findet sich sonst im A. T. sechzenmal mit Waw, ohne Waw aber ausser hier nur zweimal, nämlich 5, 8 und 13, 3, an diesen beiden Stellen in der Verbindung אולם אני. Hier, wo אני darauf nicht folgt, ist wahrscheinlich ואולם zu lesen, da Waw wegen des Vorhergehenden ausgefallen sein mag. Man beachte die Wiederholung von אל vor בשרו. Sie erklärt sich daraus, dass in אל עצמו

ונכשרו die beiden Substantiva sich zum Ausdruck des Begriffs „seine Verwandschaft“ verbinden würden.

7. Ueber מכף רגלו וגו׳, worin der Fuss vor dem Kopf genannt ist, während wir „von Kopf bis Fuss“ sagen, vgl. Jes. 1, 6 מכף רגל ועד ראש und sieh hier zu 3, 19.

9. In diesem Verse hat LXX ein langes Plus, das aber sichtlich auf hebräischen Text nicht zurückgeht. Den Ausdruck ברך אלהים übersetzen die Neuern auch hier „lass Gott fahren“ oder „sage dich von Gott los“, aber dabei wissen sie nicht recht, was sie mit ומות anfangen sollen. Alle Schwierigkeit schwindet jedoch, wenn man ברך אלהים als Euphemismus für „lästere Gott“ fasst, weil dann ומות so viel ist wie: und müsstest du dafür auch sterben. Denn auf die Gotteslästerung steht der Tod; vgl. Lev. 24, 14. 16 und 1 K. 21, 13.

10. Der Gebrauch von גם hier macht den Exegeten von alters her Schwierigkeiten. LXX, die mit dieser Partikel nichts anzufangen wusste, konjizierte dafür אם, obgleich dieses keineswegs passt. Die Neuern tun mit der fraglichen Partikel meist gar nichts; sie wird von ihnen in der Regel einfach ignoriert. Tatsächlich ist גם hier der folgenden Negation entgegengesetzt, denn der Sinn des Satzes ist: sollen wir von Gott das Gute wohl annehmen und das Böse nicht? Ueber diesen Gebrauch der Partikel sieh besonders zu 2 Sam. 12, 14. Die Abfertigung der Frau ist kurz und derb. Seinen Freunden gegenüber scheute sich Hiob nicht zu behaupten, dass ihm Gott Unrecht getan; aber was man einem Philosophen sagen kann, darf man einem Weibe nicht zugeben, wenn es sich um eine Religionssache handelt. Aus לא חטא איוב בשפתיו schliesst ein alter Rabbi fälschlich, dass Hiob im Gedanken fehlte; vgl. Baba bathra 16a. Denn בשפתיו ist einfach nähere Bestimmung des Verbums: vgl. Ps. 39, 2, wo חטא in ähnlicher Weise בלשוני zum Komplement hat, wodurch die Art der Sünde näher beschrieben ist. Die nähere Bestimmung will hier ebensowenig eine andere Sünde von der Verneinung ausschliessen wie dort.

11. Das massoretische הבאה mit betonter Penultima ist Perf. Ueber den Artikel beim Perf. und über dessen Beschränkungen sieh zu Gen. 21, 3. Beer accentuiert im fraglichen Worte die letzte Silbe, als wäre dasselbe Partizip, und zwar angeblich nach LXX, allein diese hat dafür das Partizip des Aorists, das dem hebräischen Perf. mit dem Artikel vollkommen entspricht. Ganz willkürlich macht LXX aus den drei Freunden Hiobs Herrscher

und Könige. In ויועדו יחדו liegt nicht nur der Begriff des Verabredeten, sondern auch des Zusammentretens. Die dreie traten also auf Verabredung an irgendeinem Orte zusammen und gingen von dort miteinander zu Hiob; vgl. V. 12.

12. השמימה, das in LXX nicht zum Ausdruck kommt, ist zu streichen. Als Zeichen der Trauer warf man Staub nicht in die Luft, sondern aufs Haupt selbst. Auch würde es, wenn der fragliche Ausdruck ursprünglich wäre, nicht על ראשיהם, sondern מֵעַל לראשיהם heissen. Das zu streichende Wort rührt von einem alten Leser her, der hier an Ex, 9, 8. 10 dachte, wo השמימה als Komplement zu זרק vorkommt.

13. Die sieben Tage bildeten die erste Trauerwoche, und während deren sass Hiob auf der Erde, wie unter den Juden alten Schlages noch jetzt üblich ist — vgl. auch Thr. 2, 10 — weshalb die Freunde zum Zeichen der Teilnahme ein Gleiches taten.

III.

1. Wegen V. 3 verstehen alle Neuern hier unter יומו fälschlich Hiobs Geburtstag, denn das kann der Ausdruck nicht heissen. Eher könnte יומו an sich nach 1 Sam. 26, 10 seinen Sterbetag bezeichnen, aber hier ist diese Bedeutung natürlich ausgeschlossen. יום bezeichnet in diesem Zusammenhang das Schicksal; vgl. 30, 25 קשה יום und arab. دهر. Ich verweise auch auf letzteres, weil יום in solcher Verbindung so viel ist wie ימים; sieh zu 24, 1 und vgl. den häufigen Ausdruck כל הימים, wofür in der Poesie כל היום gebraucht wird. Hiob verfluchte also seinen Stern. Allerdings tut er das, indem er den Tag seiner Geburt verflucht, wie wir gleich darauf erfahren.

3. Ueber die Frage, ob man bei dieser Verwünschung an den Tag zu denken hat, an dem Hiob zur Welt kam, oder an den alljährlich wiederkehrenden Geburtstag, sieh zu V. 4. Das Subjekt zu אמר ist unbestimmt; לילה ist es keineswegs, denn die Nacht kann selbst dichterisch als redend nicht eingeführt werden. 32, 7 ist der Fall verschieden, weil es sich dort nicht um die Zeit schlechtweg handelt, sondern um die Lebenszeit des Menschen. Auch Ps. 19, 3 beweist nichts. Denn ein anderes ist es, JHVHs Lob zu verkünden, ein anderes aber die Geburt eines Sterblichen auszurufen. לילה ist ein weiteres Subjekt zu יאבד, während man vor אמר, אשר בו zu supplizieren hat. Mit הרה גבר ist nichts anzufangen. Die gewöhnliche Uebersetzung „ein Mensch ist empfangen“

ist sprachlich nicht gerechtfertigt. Denn bei הרה in einer aktiven Form kann die Beziehung zum Gegenstand der Empfängnis nur dann ausgedrückt werden, wenn das Verbum bildlich gebraucht ist, wie z. B. 15, 35 und Num. 11, 12, nicht aber wo es sich um Schwangerwerden im eigentlichen Sinne handelt. Wenn aber der Gebrauch des aktiven Verbums dergestalt beschränkt ist, kann dessen Passivum, im eigentlichen Sinne gebraucht, den Gegenstand der Empfängnis nicht zum Subjekt haben. Zudem bezeichnet גבר stets den ausgewachsenen Mann, nicht aber ein kleines Kind oder gar das Embryo im allerersten Stadium seiner Entwickelung. Unter diesen Umständen bleibt nichts übrig als הרה גבר nach LXX in הִנֵּה זָכָר zu ändern, זכר aber nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Individuum männlichen Geschlechtes“ zu fassen, wie die alten Uebersetzer tun, sondern im Sinne von „kräftiges, lebensfähiges Kind“. Ueber diese Bedeutung sieh zu Jer. 20, 15. Danach verwünscht Hiob die Nacht, in der er als neugeborenes, kräftiges und lebensfähiges Kind angekündigt wurde, und was statt dessen nach dem Wunsche des Redenden hätte geschehen sollen, kommt nachher V. 10ff., ebenso wie Jer. 20, 15 und 20, 17 sich entsprechen.

4. Der Ausdruck היום ההוא beweist, dass der Tag der wirklichen Geburt gemeint ist, denn, um auf den jährlich wiederkehrenden Geburtstag hinzuweisen, müsste es הַזֶּה statt ההוא heissen; sieh zu Ex. 12, 42. Für היום drückt LXX הלילה aus, was aber offenbar nicht richtig ist. Denn der Tag kann unmöglich mit V. a kurz abgefertigt werden, während sich die Verwünschung der Nacht bis V. 9 erstreckt. Auffallend ist, dass dieser und die zwei folgenden Verse je drei Glieder haben. Aber auch V. 9 hat deren nicht weniger.

5. Die Deutung von גאל hier im Sinne von „zurückfordern“ ist zu gekünstelt, um richtig zu sein. Das Verbum heisst in diesem Zusammenhang besudeln. Es ist aber יְגָאֲלֻהוּ als Piel zu vokalisieren, weil für Kal von גאל letztere Bedeutung sich nicht nachweisen lässt, während sie für dieses Verbum in einer intensiven Form durch Mal. 1, 7. 12 feststeht. Ferner hat man für das unpassende יבעתהו mit andern, der Parallele entsprechend, יְתַעֲבֻהוּ zu lesen. Aber auch כמרירי יום ist in כַּמְרִירִים zu ändern. כַּמְרִיר, nach der Form von סַגְרִיר, heisst Verdüsterung; vgl. Ges., Thesaurus s. v. כמר, der freilich die massoretische Punktation belässt, während er unkonsequenter Weise שַׁפְרִיר als analoge Nominalbildung anführt.

6. Für יִחַד ist mit andern nach Symm. יֵחַד, von יחד, zu sprechen. Das Verbum חדה ist überall, wo es vorkommt, mehr als zweifelhaft. Im dritten Gliede ist בוא, mit ב der Sache konstruiert, so viel wie einen Teil derselben bilden; vgl. die Wendung בוא בקהל, wie auch arabisch دخل فى und englisch „to enter into."

8. Im ersten Gliede ist der Text hier total verderbt, denn unmöglich kann irgendwelche der von Hiob ausgesprochenen Verwünschungen in dem Wunsche bestehen, dass andere die betreffende Nacht verwünschen mögen. Am wenigsten kann ein Fluch für die Nacht dahin gehen, dass sie von denen verflucht werden möge, die den Tag verfluchen. Der Text las wohl ursprünglich יְקָּחֻהוּ עֹרְרֵי יָם. Darin wäre עררי = מְעֹרְרֵי. Der Wegfall des formativen Mem ist bei solchen Partizipien auch sonst nicht selten. Ueber יקחהו vgl. V. 6. Die das Meer in Aufruhr bringen, und die bereit sind, auch den Leviathan aufzureizen, sind offenbar mythologische Mächte. Doch lässt sich die Vorstellung über diese Mächte aus dem wenigen, das hier über sie gesagt ist, nicht ermitteln.

10. Für לא ist לֻא = לוּ zu vokalisieren, das zweite Glied als Nachsatz zu fassen und über das Ganze zu Jer. 20, 17 zu vergleichen.

11. מרחם heisst hier im Mutterleib. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 25, 23 und besonders zu Ri. 13, 5.

12. מה ist, wie Ps. 42, 12. 52, 3 und auch sonst = warum, und man hat davor קדמוני aus V. a zu supplizieren.

13. Für וְאשקוט ist entschieden וָאשקוט zu sprechen. Die massoretische Aussprache des Wortes geht von der Ansicht aus, dass עתה auf die Gegenwart hinweist, was aber, wie אז in der Parallele zeigt, nicht richtig ist. עתה ist = dann, in solchem Falle, das heisst, wenn ich gleich nach der Geburt gestorben wäre.

14. עם ist hier und im folgenden Verse = wie, ebenso wie. Mit den Königen in der Unterwelt zu weilen, konnte Hiob, der kein König war, nicht hoffen; sieh zu Jes. 14, 9. An חרבות ist trotz der meisten Neuern, die dafür ארמנות oder הֵיכָלוֹת lesen wollen, nichts zu ändern. V. b erklärt sich daraus, dass es für Ruhm galt, in einem eroberten Lande Städte, die in Trümmern lagen, wiederzuerbauen; vgl. Jes. 58, 12 und 61, 4.

15. Hier ist או zu streichen. Der Ausdruck rührt von einem unwissenden Leser oder vom Abschreiber her, dem dieselbe Partikel an der Spitze des folgenden Verses hier ein ihr entsprechendes

או zu fordern schien, sodass die Wahl gegeben wäre zwischen dem Ruhm mit den Fürsten und dem dort beschriebenen Zustande, was jedoch unlogisch sein würde; sieh die folgende Bemerkung.

16. Während V. 13—15 auf V. 11b sich bezieht und den Zustand der gleich nach der Geburt Gestorbenen beschreibt, geht was hier gesagt ist, von V. 11a aus, nämlich von der Hypothese, dass der Redende im Mutterleib gestorben, also tot geboren worden wäre. Denn נפל טמון heisst Fehlgeburt, die privatim begraben wird, bei deren Bestattung es still zugeht, und לא אהיה = ich würde gar nicht existieren. Gemeint aber ist die Existenz nach dem Tode. Denn totgeborenen Kindern, die das Licht der Welt nicht geschaut, schrieb man logischer Weise keine Existenz unter den Schatten der Unterwelt zu. Das Missverständnis des letztern Ausdrucks hat Duhm veranlasst, zur Korrektur zu greifen und לא zu streichen.

17. Statt רשעים liest Beer richtig רְעֵשִׁים, fasst dieses aber falsch. Denn רעשים bezeichnet hier nicht die mächtigen Grossen, sondern umgekehrt die Proletarier, die von Nahrungssorgen geplagt sind, und רגז drückt den Zustand eines so geplagten Menschen aus, der seine Nahrungsmittel schwinden sieht und auf neuen Vorrat keine bestimmte Aussicht hat; vgl. zu Jes. 32, 11 und besonders zu Ez. 12, 18. Von Frevlern kann mit Bezug auf die Inwohner der Unterwelt nicht die Rede sein. Denn dort geht es denen, die droben fromm waren, und denen, die ein gottloses Leben führten, ganz gleich. חדל braucht hier nicht notwendig transitiv zu sein, da רגז auch im Acc. der näheren Beziehung stehen kann; vgl. zu Ri. 9, 9. יגיעי כח endlich kann nicht heissen „die, deren Kraft erschöpft ist“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt. Der Ermattete ist hebräisch יָגֵעַ, nicht יָגִיעַ*). Letzteres kann nur heissen E r w o r b e n e s, und יגיעי כח ist daher = die von der Uebermacht usurpiert, das heisst, gewaltsam zu Sklaven gemacht wurden.

19. Ueber קטן וגדול, wofür wir mit umgekehrter Wortfolge Gross und Klein sagen, sieh zu 2, 7. Im Hebräischen kommt קטן, wo es sich in solcher und ähnlicher Verbindung zusammen mit גדול findet, gut klassisch stets zuerst, und die umgekehrte Aufeinanderfolge ist ein sicheres Zeichen der spätern Sprache; vgl. Deut. 1, 17. 1 Sam. 5, 9. 30, 2. 1 K. 22, 31. Jer. 6, 13. 8, 10. 42, 1. 44, 12

---

*) So würde der st. absol. dieses Nomens lauten, wenn er vorkäme, nicht יְגִיעַ, wie die Wörterbücher angeben.

gegen Jona 3, 5. 2 Chr. 34, 30. Esther 1, 5. 20. An einer andern Stelle haben wir auf eine ähnliche Erscheinung bei der Aufeinanderfolge von כסף und זהב aufmerksam gemacht. Auch da kommt gut klassisch das gemeinere Metall zuerst, während später die Aufeinanderfolge umgekehrt ist. Ueber שם הוא = ist dort dasselbe vgl. Ps. 102, 28 und arabisch هو هو, wodurch gesagt wird, das von zwei genannten Dingen das erstere sich von dem letztern nicht unterscheidet, sodass beide auf dasselbe hinauskommen.

20. Für יִתֵּן spricht man wohl nach mehrern der alten Versionen besser יֻתַּן, doch kann auch die aktive Form des Verbums zur Not belassen werden, wenn man sich das Subjekt unbestimmt denkt.

21. Statt ואיננו ist ohne den mindesten Zweifel וְאֵין zu lesen. אין mit Suff. ist in dieser Verbindung unhebräisch; sieh die Schlussbemerkung zu 11, 3. Das Suff. ist durch Dittographie von Waw aus dem Folgenden entstanden.

23. אשר דרכו נסתרה, zu dem מאלוה zu supplizieren ist, was hier wegen V. b umso eher angeht, heisst, von dessen Schicksal Gott keine Kenntnis hat. Zur Ausdrucksweise vgl. Jes. 40, 27.

24. לפני לחמי bedeutet entweder zu gleicher Zeit mit meinem Brote oder in einer Reihe damit. Bei ersterer Fassung wäre zu 2 Sam. 3, 13 zu vergleichen und bei letzterer, die wegen des Vergleichs in V. b den Vorzug verdient, zu 1 Sam. 1, 16.

IV.

1. Eliphas, der 2, 11 erstgenannte und daher wahrscheinlich der älteste der drei Freunde Hiobs, gibt die erste Ewiderung.

2. Das erste Versglied pflegt man zu übersetzen, „wird's dich nicht verdriessen, wenn man an dich ein Wort zu richten wagt?“ Allein von der allzu modernen Höflichkeit einer solchen Einleitung der Rede abgesehen, heisst נסה nur prüfen, nicht wagen. Dann leuchtet auch nicht ein, warum die Frage, soweit der Redende in Betracht kommt, unpersönlich formuliert sein soll, und warum das Verbum ein Perf. ist. Aus diesen Gründen muss man נִסָּה als Niph. und דבר in der Bedeutung „Sache“ als Subjekt dazu fassen; vgl. die Schlussbemerkung zu 1 Sam. 17, 39. Demgemäss ist der Sinn des Satzes: wenn etwas an dich zur Prüfung herangetreten ist, verlierst du die Geduld? Der Ausdruck תבוא אליך in V. 5 spricht für diese Fassung hier.

3. Statt יסרת ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, יִסַּרְתָּ zu lesen und darüber zu Hos. 7, 15 zu vergleichen. Ueber יסר mit persönlichem Objekt vgl. Hab. 1, 12 den Gebrauch von Kal dieses Verbums.

4. כּשֵׁל heisst nicht wer strauchelte, sondern wer nahe daran war, zusammenzustürzen, wer, sich auf den Beinen nicht halten konnte; vgl. 2 Chr. 28, 15. Demgemäss ist יקימון = sie erhielten aufrecht.

6. Die Konjunktion in ותם entspricht dem arab. ف und hebt, wie nicht selten auch sonst, das Prädikat im Nominalsatz hervor.

8. Das Suff. in יקצרהו bezieht sich sowohl auf עמל als auch auf das entferntere און. Für das in diesem Zusammenhang durchaus unpassende נתעו lese man נִתְּצוּ oder נֻתְּצוּ = sie werden herausgerissen; vgl. Ps. 58, 7. Allerdings passt das Verbum danach nur auf die Zähne; aber auch נתעו kann nur per zeugma auf שאגה und קול bezogen werden.

11. אבד ist = geht einsam einher, von der Löwin und den Jungen getrennt, vgl. zu Deut. 26, 5; Parallele יתפרדו = treten einzeln auf. Aus Mangel an Beute meidet jeder der Löwen den andern, damit, wenn endlich doch etwas erjagt werden sollte, es nicht zum Kampf zwischen ihnen komme.

12. שמץ heisst nicht das Flüstern. Hier und besonders unten 26, 14 passt dafür nur die Bedeutung „ein geringer Teil". Die Etymologie des Wortes ist dunkel.

13. Streiche die Präposition von מחזיונות; Mem ist aus dem Vorhergehenden dittographiert.

14. ורב steht hier nach den Erklärern poetisch für כל, was aber aus der Luft gegriffen ist, denn das Wörtchen findet sich in der Poesie sonst nirgends so gebraucht. Ausserdem ist man danach gezwungen, das Subjekt zu הפחיד aus dem ersten Gliede zu entnehmen, und das geht wegen des nachträglichen רעדה nicht an. Statt ורב spreche man וְרֹב = וְרִיב und fasse dieses als Subjekt zu הפחיד. Ueber ריב sieh zu Ex. 23, 2. Hier bezeichnet das Nomen die Angst der Ungewissheit.

15. רוח heisst einfach Wind, und על פני ist = mir übers Gesicht. Der Satz heisst also wörtlich: und ein Wind fuhr mir übers Gesicht, d. i., ins Gesicht. Was das zweite Glied betrifft, so kann שַׂעֲרָה als nomen unitatis das ganze Haar am Körper nicht bezeichnen. Darum hat man שערת mit andern in שְׂעָרָה = סערה

oder besser noch in שְׂעָרָה את zu ändern. Von סמר endlich kommt Kal Ps. 119, 120 in intransitivem Sinne vor und hat בשר zum Subjekt. Hier hat daher das transitive Piel letzteres zum Objekt, während שְׂעָרָה das Subjekt bildet. Die beiden Bilder müssen aber verdeutscht werden, etwa also:

Da lief es mir kalt über den Rücken,
und vor Schaudern bekam ich eine Gänsehaut.

16. Streiche דממה, das ein alter Leser nach 1 K. 19, 12 hier hinzugefügt hat. Selbstverständlich ist dann das folgende Wort וְקוֹל zu sprechen, und das Ganze teilt sich bei מראהו in zwei ziemlich gleiche Hälften ab.

17. מאלוה, worin die Präposition dem من البيان der Araber entspricht, kann nicht heissen vor Gott, sondern ist soviel wie gegen Gott, eigentlich wo Gott in Betracht kommt; sieh zu 9, 2.

18. Statt des sonst nicht vorkommenden תָּהלה ist תְּהִלָּה zu sprechen und für das Verbum die Negation aus dem ersten Gliede zu supplizieren. V. b ist danach = und an seinen Boten findet er nichts Lobenswertes. Ueber שום mit ב der Person, an der man etwas findet, vgl. 1 Sam. 22, 15. Diese Bedeutung des Verbums ergibt sich aus dessen deklarativem Gebrauch, der durch Jes. 5, 20 und andere Stellen feststeht.

19. Bei בתי חמר ist nicht an den aus dem Staube geschaffenen Körper als Wohnsitz der Seele zu denken, denn die Seele ist hier mit keiner Silbe erwähnt. Der Ausdruck bezeichnet wirkliche Lehmhütten als Menschenwohnungen im Gegensatz zu der himmlischen Wohnung der göttlichen Boten oder Engel, von denen im vorhergehenden Verse die Rede war. Aus allen möglichen Wohnungen der Menschen ist die gemeine Lehmhütte gewählt, um den Kontrast zu verschärfen. Vom Stoffe des menschlichen Körpers ist erst im folgenden Relativsatz die Rede. Denn das Suff. in יסודם bezieht sich auf שכני. Nicht nur wohnt der Mensch unter Umständen in einer Hütte aus Lehm, sondern er selber ist auch nicht aus besserem Stoffe geschaffen. Im zweiten Halbverse wissen die Erklärer nicht sich zurecht zu finden, hauptsächlich weil die Bedeutung, die עש in diesem Zusammenhang hat, in den Wörterbüchern nicht angegeben ist. עש, wie es hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Substantiv, das die Motte bezeichnet, nichts zu tun. Letzteres hängt etymologisch mit dem arab. عُثّ zusammen, während ersteres, das korrekter Weise עֵשׁ gesprochen werden muss, dem arab. عُشّ entspricht und wie dieses Vogelnest heisst. Doch ist

das hebräische Nomen im Sprachgebrauch auf das leere Vogelnest beschränkt und unterscheidet sich so von קֵן, welches nur das bewohnte Vogelnest oder richtiger das Vogelnest mitsamt den Inwohnern darin bezeichnet; vgl. zu Deut. 22, 6. Vom leeren Vogelnest wird im A. T. gesprochen bald wie von einer Sache, die leicht zerstört ist, bald wie von einer, die man zerstören kann, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen. Ersteres ist 27, 18, letzteres hier und Ps. 39, 12 der Fall. Das Suff. in ידכאום geht ebenfalls auf שכני, und לפני ist ungefähr in dem zu 3, 24 angegebenen Sinne zu fassen. Danach ist hier gesagt, dass Gott das niedere Wesen, den Menschen, der gegen ihn unmöglich Recht haben kann, unter Umständen zu Grunde richtet, ohne sich daraus ein Gewissen zu machen.

20. Von שׂום war Hiph. nicht im Gebrauch; vgl. zu Ez. 14, 8. und 21, 21. Aus diesem Grunde hat man hier משים in מֵשִׁיב zu ändern. מבלי משיב ist für uns so viel wie unwiederbringlich; vgl. Jes. 42, 22. לנצח ist als Glosse dazu zu streichen.

21. יתר fasst man hier gewöhnlich im Sinne von Zeltstrick, aber dieser heisst Jes. 33, 20 חֶבֶל. Ausserdem passt das Verbum dazu nicht; es müsste statt dessen נִתַּק heissen. Denn vom Zerreissen eines Strickes irgendwelcher Art wird nur letzteres Verbum gebraucht, nicht נסע; vgl. Ri. 16, 9. Jes. 5, 27. Jer. 2, 20. 10, 20 und mehrere andere Stellen. LXX las נִטַּע statt נסע, und das scheint mir das Ursprüngliche. Zu נטע passt aber יתרם nicht, weshalb ich geneigt bin, dafür mit Olshausen יְתֵדָם zu lesen. Letzteres Nomen bezeichnet hier aber nicht den Zeltpflock, sondern den Pflock an der Wand, an dem man allerlei Sachen aufhing; vgl. Jes. 22, 23f. נִטַּע ist = fest eingeschlagen; vgl. Eccl. 12, 11. יתד ist zwar in der Regel weiblichen Geschlechts, doch ist das Nomen gerade als Bezeichnung des hier gemeinten Pflocks Ez. 15, 3 masc. generis. „Ihr Pflock ist in ihnen" ist soviel wie: ihr Bestand hängt von ihnen selbst ab, und dies ist dahin zu verstehen, dass es den Menschen frei steht, Gott zu ihrem eigenen Verderben nicht zu reizen. Ueber ולא בחכמה sieh zu Ex. 3, 19. Das Ganze, in moderne Sprache übertragen, heisst:

> Wahrlich, sie haben ihr Schicksal in ihrer eigenen Hand;
> nur durch Unvernunft ziehen sie sich den Tod zu.

V.

1. Diesen Vers hat Siegfried als unecht erklärt, und Duhm stimmt ihm bei, aber nur aus Unverständnis, hauptsächlich weil sie die Bedeutung von קדשים verkannt. Aber wir wollen unsere Erklärung beim ersten Versglied anfangen. קָרָא heisst hier vor Gericht fordern, vgl. zu Jes. 59, 4, und demgemäss bedeutet ענה der Vorladung Folge leisten, sich vor Gericht einstellen und verteidigen. Die Präposition in מקדשים gehört ebenso wie אל zur Konstruktion des darauf folg. Verbums, קדשים selbst aber bezeichnet nicht etwa Engel, sondern Gott selbst; vgl. Pr. 9, 10 und sieh zu Hos. 12, 1. Danach ist der Sinn des Ganzen der: klage nur, ob sich jemand gegen die Klage verteidigen wird? und von Gott weg, an wen wolltest du dich wenden, das heisst, mit Gott entzweit, bei wem kannst du dich über ihn beklagen?

2. Was hier gesagt sein will, ist dies. Den Toren. der sich in den Kopf gesetzt hat, dass ihm Gott Unrecht tut, und der sich darüber ereifert, muss sein Aerger aufreiben, weil er ihn in einer gerichtlichen Klage nicht Luft machen kann; vgl. die vorhergehende Bemerkung.

3. ואקוב ist unmöglich richtig überliefert, denn abgesehen davon, dass dazu פתאם schlecht passt, kann Eliphas seinen Fluch nicht als Beweis anführen. Man hat statt dessen nach LXX und Syr. וַיֵּרָקֵב zu lesen.

4. Hier muss man sich den alten Toren bereits tot denken. Bei dessen Absterben, wenn es zur Ordnung der Angelegenheiten der Hinterlassenschaft kommt, bleibt für seine Kinder nichts, und sie werden noch für die Schulden des Vaters verantwortlich gehalten.

5. Auch hier ist קצירו nach LXX und Syr. in קָצְרוּ zu ändern und das Subjekt dazu aus dem vorhergehenden בניו zu entnehmen; vgl. Duhm. Was die Kinder geerntet haben, verzehrt irgendeiner, der durch Frevel des Vaters um sein ganzes Vermögen gekommen, sodass er Hunger leiden musste. Für מצנים lese man מְזָנִים Speicher. Letzteres ist Plural von מְזָן, vom Stamme זון und nach der Form von מְצָד; vgl. K. zu Ps. 144, 13. Der durch die Schuld des alten Toren auf den Bettelstab Gekommene bringt nach dessen Tod das, was die Söhne geerntet haben, in seine Speicher. Will man jedoch hier eine Konjektur vermeiden, die nur an einer andern Konjektur eine Stütze hat, so belasse man מצנים, spreche aber וְאֶל statt ואל.

Bei letzterem Verfahren ist der Sinn des Satzes: und er holt es keineswegs aus den Dornen, das heisst, er stösst beim Holen desselben auf keine Hindernisse. Das Bild mag hergenommen sein vom Pflücken der Früchte, die an stachligen Sträuchern wachsen. Wie schon früher bemerkt, ist אַל in einer Versicherung eine stärkere Negation als לֹא. Danach wäre die Stellung der Negation unmittelbar vor der adverbialen Bestimmung, weil nur die dadurch ausgedrückte Art und Weise der Handlung, nicht die Handlung selbst, verneint werden soll; vgl. Jer. 15, 15 und Ps. 6, 2. 38, 2. Im dritten Gliede, dessen Echtheit zweifelhaft ist, wird wohl statt צמים mit den Neuern nach etlichen der alten Versionen מְצָאִים zu lesen sein.

6. V. 3—5 war davon die Rede, dass der Frevler, wenn er eine Zeitlang noch so sehr blüht, endlich doch auf einmal zu Grunde geht und beim Absterben den Kindern nur den bittern Lohn seiner Missetaten, nicht aber das dadurch angehäufte Vermögen hinterlässt. Hier und im folgenden Verse wird nun erwidert auf den antizipierten zwiefachen Einwurf: warum lässt Gott, der den Frevel hasst, zu, dass es Frevler gibt? und, wenn es schon Frevler geben muss, warum müssen sie reich und mächtig sein? Die eigentliche Erwiderung hierauf kommt aber erst im folgenden Verse. Hier ist nur zur Einleitung derselben gesagt, dass Unglück und Unheil keine Naturprodukte sind, die wie alle Vegetation aus der Erde kämen; sieh die folgende Bemerkung.

7. כי nach vorangegangenem לא ist entgegensetzend und = sondern. אדם ist hier nicht generell, sondern individuell zu verstehen, und בני רשף bezeichnet verderbliche Geschosse. Da Unglück und Unheil keine Naturprodukte, sondern gleichsam Fabrikate sind, so müssen gewisse Leute dazu geboren werden, um sie zu schaffen, und wie das Geschoss, um den Menschen fatal zu treffen, höher und nicht etwa einen untern Körperteil treffen muss, so müssen die zur Schaffung von Unglück und Unheil geborenen Leute, nämlich die Frevler, reich und mächtig sein; denn bei Armut und niederer gesellschaftlicher Stellung kann ein Frevler nicht sehr gefährlich werden.

Dieses Argument geht natürlich von der Voraussetzung aus, dass Gott sich der Frevler als Strafwerkzeuge bedient, die er aber, nachdem er sie für seine Zwecke gebraucht, zu Grunde gehen lässt — eine Voraussetzung, die zur alttestamentlichen Vorstellung über die Art JHVHs vollkommen stimmt. Man denke nur an das

Los Aegyptens nach der Knechtung Israels und an das Schicksal Assyriens und Babylons, die alle nach dem Plane JHVHs sein Volk bedrückt hatten. Assyrien wird Jes. 10, 5 ausdrücklich die Geissel des zornigen JHVH genannt; sieh zu Hos. 1, 4 und Pr. 16, 4. In ihrer traditionellen Fassung wird unsere Stelle zum Pasquill auf die göttliche Gerechtigkeit, und keine theologischen Argumente können solches Pasquill beseitigen oder auch nur mildern.

8. אני kann hier nur so viel sein wie: ich an deiner Stelle. Eliphas spricht hier also von dem, was er, wenn er in der Lage Hiobs wäre, tun würde.

9. Die starke Betonung von Gottes Wunderkraft hier erklärt sich daraus, dass die Wiederherstellung des an Leib und Gut so arg heruntergekommenen Hiob nur durch ein göttliches Wunder geschehen kann.

10. Aus all den Wundern Gottes wird hier das grösste hervorgehoben. Denn der von Donner und Blitz begleitete Regenfall galt den alten Israeliten als die wunderbarste aller Naturerscheinungen. Jer. 10, 13—16 wird von dieser Naturerscheinung als einer solchen gesprochen, die allein genügt, um den Menschen auf die Nichtigkeit der Götzen und zur Erkenntnis JHVHs als des einzigen Gottes zu führen. Und in einer Partie des vorgeschriebenen täglichen Gebetes, welche in ihren wesentlichen Bestandteilen älter sein dürfte als manche Stellen im A. T., wird Gott für die einstige Belebung der Toten und für das periodische Spenden des Regens in derselben Benediktion gepriesen, und zwar, wie Jeruschalmi Berachoth Kap. 5, Hal. 2 ausdrücklich gesagt ist, weil beides für gleich wunderbar angesehen wurde.

11. לשום וגו׳ hängt von V. 8 ab. Er, in der Lage Hiobs, sagt Eliphas, würde sich an Gott wenden und ihn bitten, den Gesunkenen aufzuhelfen, dass sie emporkommen. Wegen dieser Abhängigkeit unseres Verses ist dessen zweites Glied synonym; sonst würde dasselbe antithetisch und etwa im Stile von Ps. 18, 28 oder 147, 6 gehalten sein. In der Formulierung der Bitte, wobei der heruntergekommene Bittende nicht speziell für sich selbst spricht, sondern sich in die Klasse einschliesst, zu der er in seinen Leiden gehört, sprechen sich Bescheidenheit und Frömmigkeit aus. Möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, ist, dass man hier an den spätern Glauben zu denken hat, wonach, wenn jemand für einen andern um etwas betet, dessen er selber bedarf, ihm zuerst geholfen wird; sieh Baba kamma 92a.

13. בערמם steht nicht für בערמתם, welche Verkürzung unmöglich ist — vgl. zu Hos. 13, 2 — noch gibt es ein Substantiv עֹרֶם, das manche der Neuern annehmen, um diesen Ausdruck zu erklären, sondern es steckt in dem Worte der Inf. constr. Kal. Die Präposition aber ist temporal zu verstehen. לכד heisst hier nicht fangen, sondern überwinden; vgl. besonders zu 1 Sam. 14, 47 und sieh das zu 2 Sam. 21,16 über שבה Gesagte. Gott überwindet die Klugen, wenn sie List gebrauchen. Gemeint ist, dass er sie an List übertrifft; vgl. Ps. 18, 27. נפתל, sonst gleichbedeutend mit עִקֵּשׁ, ist hier um eine Schattierung verschieden gebraucht, und bezeichnet einen Menschen, der sich zu winden und wenden versteht und so aus jeder misslichen Lage sich zu helfen weiss. Der Ausdruck ist hier ganz so gebraucht, wie Homer πολύτροπος auf Odysseus anwendet; sieh zu Gen. 30, 8.

14. Statt יְפַגְּשׁוּ ist יִפְגְּשׁוּ zu sprechen. Piel von פגש findet sich sonst nirgends, und es ist auch kein Grund vorhanden, warum das Verbum hier in einer intensiven Form gebraucht sein soll.

15. מפיהם ist in פִּיפִיּוֹת zu ändern und über die Verbindung חרב פיפיות Ps. 149, 6 zu vergleichen. Gott errettet vom zweischneidigen Schwerte. Das Objekt ist אביון.

17. הנה leitet hier einen überraschenden Gedanken ein. Noch nicht durch Hiobs Argumente zur Annahme getrieben, dass dieser sein Leiden durch schwere Sünden verschuldet hat, sagt Eliphas, auf den V. 6 und 7 ausgesprochenen Gedanken Bezug nehmend, „du hast gehört, dass Gott Frevler entstehen lässt, um durch sie andere zu züchtigen. Diese andern brauchen aber nicht schwere Sünder zu sein. Gott kann sie auch für leichte Vergehen züchtigen, und er tut das aus Liebe, wie ein Vater sein Kind züchtigt — vgl. Pr. 3, 12 — darum wohl solchen!“. Gegen diese Fassung spricht 4, 7 keineswegs; denn dort ist von einem Verhängnis die Rede, das den völligen Untergang des Unschuldigen herbeiführt, hier aber von der wohlgemeinten Züchtigung die nur die Besserung des Betreffenden zum Zwecke hat.

21. Sprich das Anfangswort בְּשׁוּט als Inf. constr. + ב, fasse לשון im Sinne von לְשׁוֹן אֵשׁ Feuerflamme und vgl. über die Weglassung des Bestimmungsworts Jos. 15, 2, wo הלשון für לְשׁוֹן הַיָּם steht. Danach ist der Satz = wenn Flammen um sich greifen, bist du geborgen. Diese Bedeutung von שוט ist wohl zu beachten. Die traditionelle Fassung, wonach hier von Verleumdung die Rede ist, ist falsch. Denn, abgesehen davon, dass שוט in keiner seiner

Bedeutungen passt, muss לשון hier etwas bezeichnen, das, wie die andern genannten Kalamitäten, ein allgemeines Unglück ist und der ganzen Gemeinde droht, was aber die Verleumdung nicht gut sein kann.

22. Hier kommen die zwei letzten Kalamitäten. Auf den ersten Blick gibt es freilich deren insgesamt nur sechs oder, wenn man כפן als gleichbedeutend mit רעב fasst, sogar bloss fünf, nicht sieben, wie man nach V. 19b erwarten muss. Allein כפן bezeichnet eine Hungersnot, die ihrer Ursache nach von רעב verschieden ist. Letzteres heisst schlechtweg Mangel an Lebensmittel, gleichviel welches die Ursache, die auch Belagerung oder Plünderung der Vorräte sein kann, während man unter ersterem speziell die Hungersnot zu verstehen hat, welche die Folge einer Missernte ist. Ferner muss man annehmen, dass der Dichter bei dem in der Aufzählung zweimal genannten שד — vgl. V. 21 — jedesmal den feindlichen Einfall von einem andern Gesichtspunkt ansieht. Im vorhergehenden Verse hat man daher bei dem fraglichen Ausdruck an die unmittelbare Lebensgefahr zu denken, während hier ein feindlicher Einfall gemeint ist, bei dem nur auf Beute abgesehen wird. Somit ist die zweimalige Zählung von שד gerechtfertigt.

23. Mit השדה im ersten Gliede kommt man nicht weit. Denn erstens sind nur die Steine auf dem Wege gefährlich, nicht aber die auf dem Felde, und zweitens ist die Gefahr der Steine, worüber man stolpern kann, im Vergleich zu den andern hier genannten Gefahren wie nichts. Endlich soll hier offenbar das Vorhergehende begründet werden; denn wie V. b und V. 22b sich entsprechen, so müssen es auch V. a und V. 22a, dort aber ist von der Gefahr auf dem Wege nicht die Rede. Aus diesen Gründen ist השדה in שֹׁדֵד zu ändern und unter אבני שדד die Schleudersteine des einfallenden Feindes zu verstehen. Ein Bund besteht zwischen jemandem und den Geschossen ist soviel wie: diese sind für ihn harmlos und bringen ihm keinen Schaden bei. Aber auch im zweiten Gliede hat man für הָשְׁלְמָה zweifellos הִשְׁלִמָה zu vokalisieren und dieses im Sinne von „sich ergeben“ zu fassen; vgl. arab. سلم IV. Hiph. von שלם kann nicht heissen jemanden mit einem andern Frieden schliessen lassen — vgl. zu Pr. 16, 7 — und folglich kann es auch kein Hoph. geben, das in diesem Sinne passiv gebraucht wäre.

24. שלום, gleichviel ob als Substantiv oder Adjektiv gefasst, steht innerhalb des Objektsatzes als Prädikat zu אהלך im Nominativ

(Gegen Duhm). Die Fassung als Adjektiv ist, weil kein Fem. שְׁלֵמָה vorkommt, mehr als zweifelhaft.

26. כלח heisst dem Zusammenhang nach hohes Alter. Die Etymologie des Nomens ist dunkel. Das tertium comparationis im zweiten Gliede wird durch בעתו klar. Wie der Getreideschober so lange als möglich im Freien bleibt und nicht eher von dort entfernt wird, bis die Regenzeit kommt, so stirbt der Mensch rechtzeitig, wenn ihm der Tod im hohen Alter kommt, wo ihm das Leben lästig zu werden droht.

27. Statt שמענה ist mit andern nach LXX und Syr. שְׁמַעֲנֻהָ zu sprechen. Wenn in dem Worte der Imperativ steckte, so müsste ואתה davor und nicht danach stehen.

VI.

2. Nach der jetzt allgemein üblichen Fassung dieser Stelle drückt כעש den Unmut aus, den Hiob über sein Schicksal ausgelassen. Diesen Unmut, meinen die Erklärer, wünscht Hiob gegen sein schweres Leiden abgewogen zu sehen. Demgemäss versteht man ישאו יחד vom Heben auf die Wage. Hiervon ist jedoch kein Wort richtig. Denn, wenn von zwei gegeneinander gewogenen Sachen eine die andere überwiegt, kann dabei nur die letztere, nicht aber der Sand am Meere oder irgend etwas anderes als Gewicht angesehen werden wie V. 3 geschieht. Ferner lässt uns die Rede bei dieser Fassung in völliger Unwissenheit darüber, welches der beiden Dinge das überwiegende ist. Wir sollen wohl raten, dass es das Leiden ist, aber die Masculinform von יכבד passt eher auf כעש als auf הוה, welches feminin ist. An dem Missverständnis ist hauptsächlich die Massora schuld, die הותי fälschlich mit dem zweiten Gliede verbindet, statt dasselbe zum ersten zu ziehen. Tatsächlich ist כעש Synonym von הוה und bezeichnet Leiden und Gram; vgl. besonders Ps. 57, 2. Letzteres aber, das auch in ethischem Sinne gebraucht wird — so offenbar V. 30 — drückt hier den Nebenbegriff des unverdienten Leidens aus*). Wegen dieses Nebenbegriffs kommt הותי hier nach כעשי. In V. a stimmt das Verbum im Genus mit dem ihm nächsten Nomen überein, was auch sonst öfters der Fall ist, wenn zwei oder mehrere Substantiva verschiedenen Geschlechts das Subjekt bilden. Im zweitem Gliede dagegen

*) הוה heisst ursprünglich und eigentlich Unrecht, Frevel, und erst daraus, weil nach 5, 7 die schwersten Leiden durch schlechte Menschen verursacht werden, entsteht die Bedeutung „schweres Leiden“.

ist das Verbum im Plural, weil dasselbe durch יחד reziproken Sinn erhält. Denn נשא heisst hier nicht heben, sondern tragen, und ישאו יחד, das einen auf מאזנים bezüglichen Relativsatz bildet, beschreibt die Wage als solche, deren Schalen, wenn sie leer sind, einander tragen, das heisst, einander das Gleichgewicht halten, und die mithin eine genaue Wage ist. Fasst man nun alles das zusammen, so ergibt sich hier für den Vers der Sinn:

Wenn mein Leiden, mein unverdientes Leiden, gewogen würde auf einer Wage, deren Schalen von gleichem Gewichte sind.

3. Richtig gewogen, sagt Hiob, würde sich sein Leiden als unendlich schwer erweisen, und über ein so schweres Leiden ist keine Klage zu viel. Danach ist aber im Verbum des zweiten Gliedes die Endsilbe zu betonen. Bei letzterer Accentuierung kommt לעו von לעה = لغا. Das arab. Verbum heisst viel sprechen; aber sein hebräisches Aequivalent ist intransitiv und hier vom Wortschwall gebraucht.

4. עמדי gibt LXX hier durch ἐν τῷ σώματί μου wieder, doch kann der hebräische Ausdruck das nicht bedeuten. עמדי drückt hier, wie sonst das sinnverwandte את, den intellektuellen Besitz aus, und der Satz ist = ich kenne die Pfeile SDJs*), das heisst, ich habe an mir selbst erfahren, was sie sind. יערכוני, selbst wenn es dichterisch für יערכו מלחמה לקראתי stehen könnte, was ich aber sehr bezweifle, passt hier herzlich schlecht. Man hat dafür יַכִּירוּנִי = sie kennen mich zu lesen. Letzteres entspricht dem vorherg. עמדי in obiger Fassung vollkommen. Zur Ausdrucksweise vgl. Jes. 53, 3 ידוע חלי. Andere lesen nach LXX יַעַכְרוּנִי, doch passt dieses hier wie die Faust aufs Auge; vgl. zu Gen. 34, 30.

5. Hier wird besonders auf 4, 2 Bezug genommen, womit Eliphas seine erste Rede eröffnet. Dort ist von Hiobs Ungeduld die Rede, mit welcher er sich in Klagen ergehet. Darauf erwidert Hiob hier: du hast gut reden, weil du nicht leidest; auch das Tier verhält sich stille, solange ihm nichts fehlt und es keine Ursache hat zu schreien.

6. Durch diese Bilder will Hiob einfach den Gedanken ausdrücken, dass die Rede seines Gegners fad und geschmacklos ist.

7. Hier ist der Text verderbt, im zweiten Gliede hoffnungslos. Im ersten dagegen hat man nur מאנה in מָאַן und נפשי in בנפשי zu ändern und das Subjekt aus אלוה in V. 4 zu entnehmen. Dann

---

*) Sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 20, 7.

erhält man den Sinn: er weigert sich, mein Leben anzutasten, das heisst, mir ans Leben zu gehen, und dazu passt der im Folgenden ausgesprochene Wunsch um den Garaus vortrefflich.

8. Statt ותקותי liest man wohl besser nach mehrern der alten Versionen וְתַאֲוָתִי; vgl. Dillmann.

9. Hiph. von נתר könnte hier zur Not vom Auftun der geschlossenen Hand gebraucht sein. Die Hand schliessen ist = nicht geben wollen, und umgekehrt sie auftun heisst, freigebig sein; vgl. Deut. 15, 7f. und Ps. 104, 28. Weil aber hier nicht speziell von „geben“ die Rede ist, liest man besser יַיַתֵּר, da Jod wegen des Vorhergehenden leicht wegfallen konnte. Letzteres ist Piel von יתר und heisst generös gebrauchen; ähnlich in der Sprache der Mischna וִתֵּר, nur dass dieses intransitiv ist. Jedenfalls aber spricht Hiob hier von dem ihm erwünschten Tode, wie von einer Gunst. Denn augenblicklich scheint ihm sein Leiden Gott Genugtuung zu gewähren, und wenn daher dieser auf solche verzichten und ihn durch den Tod von seinen Leiden befreien wollte, so wäre dies eine grossmütige Tat. Doch ist die Rede ironisch gemeint.

10. ותהי ist neutrisch zu fassen und das Subjekt dazu aus dem Zusammenhang zu entnehmen. עוד drückt hier, ähnlich wie deutsch „noch“ eine Art Steigerung aus, denn der Sinn ist: nicht nur würde ich den schnellen Tod durch die Hand Gottes nicht bedauern, sondern die Gewährung eines solchen Todes würde mir sogar ein Trost sein. Statt בחילה ist בְּחֵילָהּ zu vokalisieren und das Suff. auf ידי zu beziehen. Der Satz heisst danach: und wenn ich unter ihrer Wucht — wörtlich wegen ihrer Wucht — aufspringe, so habe er kein Erbarmen. לא כחדתי pflegt man zu übersetzen, „nicht habe ich verleugnet“, allein כחד heisst sonst nur, Worte unterdrücken, nicht aber verleugnen*). Ausserdem gibt der Satz so keinen befriedigenden Sinn. Denn die Erklärung, wonach Hiob hier sagen will, er fühle sich nicht als so grossen Sünder, dass ihm Gott die Bitte um den Tod versagen müsste, ist doch wohl zu gekünstelt. Auch würde Hiob den angeblichen Gedanken so nicht ausgedrückt haben. Am besten zieht man den ganzen Schlusssatz, der hier, wie gesagt, keinen rechten Sinn gibt, zum folgenden Verse.

---

*) Als Beleg für letztere Bedeutung wird in den Wörterbüchern Jes. 3, 9 angeführt, aber dort heisst לא כחדו sie unterliessen das Geständnis nicht.

11. In dem aus dem vorherg. Verse herüberzuziehenden Satz hat man לֹא = לוֹ zu sprechen und קדוש als Gen. objekt. zu fassen. אמרי קדוש ist danach = Worte an oder über den Heiligen; vgl. zu דברי למואל, Pr. 31, 1, und das zu Ex. 13, 9 über תורת יהוה Gesagte. Mit den Worten über den Heiligen meint Hiob seine bittern Auslassungen über das Walten Gottes, wie wir ihnen im Verlaufe der Diskussion begegnen; vgl. z. B. 9, 22 ff. und sieh zu 9, 35 und 24, 1. Unter der hypothetischen Voraussetzung, dass er solche Auslassungen unterdrücken wollte, stellt Hiob die darauf folgenden Fragen. Die nur hier vorkommende Redensart האריך פ׳ נפשו heisst nicht sich gedulden, wie man gemeinhin den Ausdruck wiedergibt. Denn dafür wäre אַף das Nomen, nicht נפש. Der Satz כי אאריך נפשי kann nur heissen: dass ich mein Leben weiter hinschleppe. Nur dieses passt auch zu dem vorherg. Wunsche nach einem schnellen Tode.

12. כח bezeichnet hier speziell die Widerstandskraft, die Ausdauer; sieh zu Num. 14, 17. Im zweiten Versglied hat man für נחוש, das ein Unwort ist, unter Herüberziehung des folgenden He נחושה zu lesen und dieses als Substantiv = Erz zu fassen.

13. Dass hier אִם statt האם zu lesen ist, geht schon aus der vorhergehenden Bemerkung hervor. האם ist keine hebräische Verbindung; vgl. zu Num. 17, 28. כי will hier verstanden sein. Hiob spricht in dieser rhetorischen Frage von der Hilfe, die in ihm selbst liegt. Da er aber kurz zuvor gesagt hat, dass er selber machtlos ist, sich zu helfen, so kann die in ihm liegende Hilfe nur von aussen her kommen. Danach muss aber der Ausdruck „in einem liegt Hilfe“ hebräisch so viel sein wie: er verdient Hilfe. Ueber die Ausdrucksweise vgl. lat. misericordiam habere mit Bezug auf einen Menschen, der so beschaffen oder situiert ist, dass man mit ihm Mitleid haben muss. Im zweiten Glied ist für ותושיה, wie der Parallelismus fordert, nach LXX und Syr. וּתְשׁוּעָה zu lesen. Unser Vers heisst danach:

Verdiene ich denn keinen Beistand,
und muss mir Hilfe versagt werden?

Gemeint ist natürlich nur tröstlicher Zuspruch, der dem Leidenden eine Erleichterung sein würde, der ihm aber versagt wird. Nur zu dieser Fassung passt das, was unmittelbar darauf folgt.

14. Das nur hier vorkommende מָס — verschieden von dem häufigen מַס, das wahrscheinlich ein Fremdwort und Substantiv, nicht Adjektiv ist — bezeichnet nach dem Zusammenhang einen Menschen, der tief herabgekommen ist. Das Subjekt zu יעזב ist aus רעהו

zu entnehmen, und dieses Verbum, das unter anderem „bei Seite lassen“ bedeutet, heisst hier speziell im Argumente nicht berühren. ויראת שדי יעזב bildet aber nicht einen Umstandssatz, sondern ist dem vorherg. Satze beigeordnet. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt:

Dem Unglücklichen gebührt von seinem Freunde Liebe,

und dieser muss dabei die Gottesfurcht aus dem Spiele lassen. Hiob antizipiert hier das Argument der Gegner, die im Verlaufe der Diskussion seine Leiden als Strafe für begangene Sünden ansehen, und erinnert daran, dass ein solches Argument lieblos ist und sich daher für Freunde nicht geziemt.

15. Obgleich so weit nur ein einziger Freund, Eliphas, geredet hat, ist die Bezugnahme darauf hier durchweg bis zu Ende unseres Kapitels, pluralisch wegen des Plurals in שמענה und חקרנוה am Schlusse der Rede des Eliphas; vgl. zu 5, 27. אפיק נחלים ist keine hebräische Verbindung. Auch findet sich das im A. T. ausser hier noch achtzehnmal vorkommende אפיק stets nur im Plural, was bei so vielen Fällen schwerlich zufällig sein kann. Ich vermute daher, dass כאפיק נחלים in כאפִיקֵי מַיִם zu ändern ist; vgl. Joel 1, 20. Ps. 18, 16. 42, 2. Ct. 5, 12. Für יעברו aber ist, V. 18b entsprechend, יאבֵדוּ zu lesen und dieses im Sinne von „sich nutzlos erweisen“ zu fassen; vgl. zu 2 Sam. 1, 27. Die Recepta müsste im Sinne von „überschwellen“ verstanden werden, was aber hier nicht in Betracht kommen kann, denn bei diesem Vergleich kommt es lediglich auf das Versiegen des Wassers an. Dass hier nicht Wasserbäche im allgemeinen, sondern nur gewisse Wasserbäche gemeint sind, geht aus der darauf folgenden Beschreibung hervor.

16. עלימו יתעלם שלג übersetzt man gewöhnlich, „auf die herab sich dunkelt Schnee“ oder „in die herab der Schnee sich birgt“. Aber zu keinem der beiden passt עלימו, welches nur „herauf“ heissen kann, aber nicht herab. Auch kann עלם in keiner Form eine Bewegung ausdrücken. Für יתעלם lese man יִתְעַלֶּה und fasse dieses im Sinne von „über die Oberfläche hin sich verbreiten“. Aehnlich, wenn auch nicht ganz so, fanden wir dieses späte Hithp. auch Jer. 51, 3 gebraucht. Gemeint ist, dass das Wasser mehr oder weniger gefriert und Schnee darüber fällt, sodass der Bach nicht zu finden ist, und dies ist als einer der Fälle genannt, wo der Bach dem Wanderer untreu wird; sieh zu 24, 19.

18. Das Anfangswort ist in יִפָּתְלוּ zu ändern. Danach ist V. a = die Pfade ihres Weges nehmen einen verkehrten Lauf.

Was damit gemeint ist, wird gleich klar werden. An אֳרחוֹת ist nichts zu ändern. In neuerer Zeit folgen alle Erklärer Ewald, der אֳרחוֹת in אֹרְחוֹת korrigiert, doch macht der zweite Halbvers, wo die Karawanen danach Subjekt sein müssen, diese Fassung unmöglich. Denn nach hebräischer Sprechweise, wobei die Wahl eines Verbums der Bewegung sich peinlich nach der höhern oder niedern Lage des Zieles richtet, steigt man zum Bache hinab, nicht hinauf*). Dazu kommt noch, dass, wenn bereits hier vom Untergang der Karawanen die Rede wäre, die in den zwei folg. Versen gegebene Schilderung von ihrer Enttäuschung seltsam verspätet kommen würde. Tatsächlich entfaltet V. b den Sinn von V. a. Nachdem gesagt ist, dass die Pfade der Bäche einen verkehrten Lauf nehmen, wird dies erklärt. Die Bäche steigen sonst hinab, aber jetzt steigen sie hinauf, das heisst, sie gehen von der Hitze in Dunst auf, der in die Höhe steigt. Wie wir das Gehaltlose und Nichtige Dunst nennen, so heisst hier der Dunst תהו. Die Präposition in בתהו bezeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen. Danach ist aber בְּתֹהוּ ohne Artikel zu sprechen. Der Satz heisst somit wörtlich: sie steigen als Dunst oder in der Gestalt von Dunst hinauf. ויאבדו ist = und sind nicht mehr zu finden.

19. הביטו ist nicht absolut gebraucht, sondern man hat dazu aus dem zweiten Gliede die Präposition zu supplizieren. הביטו למו heisst, es versahen sich zu ihnen, und dazu stimmt die Parallele recht gut.

20. Für בטח ist höchst wahrscheinlich הִבִּיטוּ zu lesen, denn es lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass hier ursprünglich ein Verbum stand, das im vorhergehenden Verse vorkommt. עדיה, mit neutrischem Suff., ist = dahin.

21. Hier ist das erste Glied zum Teil nach LXX zu emendieren in כי עתה הייתם לי לְאַכְזָב. Die griechischen Uebersetzer lasen falsch לאכזר für לאכזב, daher ihr ἀνελεημόνως. אכזר aber ist in diesem Satze, der sichtlich den vorhergehenden Vergleich begründen will, falsch, weil den Bächen Grausamkeit, die Absicht voraussetzt, nicht zugeschrieben werden kann und hier somit eine Seite des Vergleichs über die andere hinaus gehen würde. Dagegen passt אכזב auch auf den Bach; vgl. Jes. 58, 11 den Gebrauch des Verbums. Von לאכזב ist im massoretischem Texte nur לא geblieben, das sich

*) Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, redet Duhm hier von Bergen, allein unser Text sagt von solchen nichts, denn נחל kann seiner Grundbedeutung nach nur den Talbach bezeichnen.

als Nebenleseart erhalten hat, während der Rest des Wortes irgendwie wegfiel, und von לי hat sich noch eine Spur in לו erhalten. עתה ist hier stark betont und = gerade jetzt. In den Kommentaren scheint hier der Vergleich nicht recht erfasst. Was Hiob sagen will ist dies. Wie die genannten Bäche in der Hitze versiegen, zur Zeit, wo der Wanderer vom Durst am meisten geplagt wird, ebenso lassen ihn die Freunde gerade jetzt im Stiche, wo er im Unglück ihrer Teilnahme bedarf. Zu חתת vgl. das gleichlautende Nomen propr. 1. Chr. 4, 13.

22. כח heisst nicht Vermögen schlechtweg, sondern mühsam Erworbenes. Von solchem ist hier die Rede, weil man sich von dem, dessen Besitz viel Mühe gekostet hat, schwer trennt.

24. Während למד ein neutraler Ausdruck ist, wird sein Synonym הורה stets nur in ethisch gutem Sinne gebraucht. Danach ist V. a = belehrt mich eines Bessern, so will ich schweigen.

25. Für נמרצו lesen die meisten Neuern nach dem Vorgang Buddes נמלצו, und die Partikel an der Spitze des Verses wird allgemein exklamatorisch gefasst, was jedoch falsch ist. Denn in V b ist מה offenbar interrogativ, und der Rhythmus fordert für die Partikel beidemal dieselbe Bedeutung. Zur interrogativen Bedeutung von מה passt jedoch weder נמרצו noch überhaupt ein Perfektum. נמרצו ist in תַּמְרִצוּ zu ändern. Dann heisst der Satz: was verhöhnt — wörtlich kränkt — ihr biedere Worte? Mit „biedere Worte“ meint Hiob seine eigene Rede. Ueber מרץ sieh zu 16, 3. הוֹכַח ist ein zum Substantiv gewordener Inf. und heisst Beweis. Bei dem reinen Inf. wäre das folgende מכם unhebräisch. Ueber diese Bedeutung sieh zu Jes. 37, 4.

26. Sprich das Anfangswort הַלְהוֹכַח und fasse הוכח in dem oben angegebenen Sinne. Der Ausdruck steht aber im st. absol. Nacktes מלים, auf אמרי ישר im vorherg. Verse folgend, ist ihm entgegengesetzt und heisst indifferente Worte. In ולרוח gehört die Präposition ebenso wie in להוכח zur Konstruktion von חשב, und das Substantiv hat hier denselben Sinn wie sonst דִּבְרֵי רוּחַ. Durch den Kontrast mit אמרי נואש wird den blossen מלים selbst der Anspruch auf Aufmerksamkeit abgesprochen, den die Worte eines Leidenden haben. Sonach erhält man für das Ganze den Sinn:

Haltet ihr gleichgültige Worte für Beweis
und für Unsinn die Auslassungen des Verzweifelten?

27. תפילו fassen manche Erklärer nach 1 Sam. 14, 42 im Sinne von „verlosen“, doch geht aus jener Stelle keineswegs hervor,

dass das nackte Verbum diese Bedeutung haben kann, denn dort wird der Sinn durch den Zusammenhang und besonders durch das Komplement ביני ובין יונתן klar, was hier nicht der Fall ist. Andere emendieren nach LXX und Vulg. תִּפּוֹלוּ, was jedoch viel zu stark ist. Auch im V. b passt ותכרו nicht, gleichviel ob dieses im Sinne von „graben“ oder im Sinne von „verhandeln“ gefasst wird. Mir scheint, dass תפילו für תִּטְפְּלוּ und ותכרו für וְתִנַּכְּלוּ verschrieben ist. Ueber נִכֵּל sieh Num. 25, 18. Dass dieses Verbum dort mit ל und hier mit על konstruiert ist, verschlägt nicht viel. טפל על hat denselben Sinn wie deutsch „einem eins anhängen“; sieh zu 13, 4.

28. פנה mit ב der Person konstruiert heisst, ihr Aufmerksamkeit schenken, und demgemäss bezeichnet auch פנים die Aufmerksamkeit; sieh zu Gen. 32, 21 und Ez. 6, 2. Danach heisst der Vers:

Nun aber hört mir aufmerksam zu,
und euere Aufmerksamkeit soll wahrlich nicht vergeudet sein.

Wörtlich ist V. b = und ich werde wahrlich euere Aufmerksamkeit nicht täuschen, das heisst, ich werde nicht Worte sprechen, die euere Aufmerksamkeit nicht verdienen.

29. שוב heisst hier beidemal fortfahren; vgl. Gen. 30, 31, wo dieses Verbum keine andere Bedeutung zulässt. Hier ergibt sich das, worin fortgefahren werden soll, aus dem Zusammenhang. Es ist diese Bedeutung von שוב eine Ausdehnung von dessen adverbialem Gebrauch. אל תהי עולה ist mit Bezug auf das zu verstehen, was der Redende weiter vorbringen will. Das Kethib וְשֻׁבִי ist das einzig Richtige. Die Anrede ist an die Zunge, die gleich darauf ausdrücklich genannt wird, daher der Imperativ fem. und das Suff. fem. in בה. Letzteres ist das der dritten Person, weil dies für jedes auf einen Vokativ bezügliche Suff. im Hebräischen die Regel ist; vgl. 1 K. 22, 28 und Micha 1, 2. עוד ist mit שבי zu verbinden. Der Sinn ist also:

Hört mir nur weiter zu, ihr sollt nicht Ungerechtes hören,
und setze dich du, meine Rechtfertigungsrede, nur weiter fort,

Wörtlich ist צדקי בה = du, in der meine Rechtfertigung liegt, das heisst, von der sie abhängt.

VII.

2. Den Sklaven hat man sich in der Sommerhitze im Felde arbeitend zu denken. Ein so beschäftigter Sklave sehnt sich nach der ihm vergönnten kurzen Mittagsrast im Schatten eines Baumes.

3. הָנחלתי ist bei folgendem לי schon an sich unhebräisch. Dazu kommt noch, dass von נחל Hoph. sich sonst nirgends findet. Endlich leuchtet dabei der Vergleich mit dem Vorhergehenden nicht ein. Man muss aber schon sehr kurzsichtig sein, um nicht zu sehen, dass statt des fraglichen Ausdrucks, dem יקוה in V. 2 entsprechend, הוחַלְתִּי, Hiph. von יחל, zu lesen ist. Zu diesem passt natürlich שוא nicht, und bei der Erwägung, dass עמל zu letzterem keinen rechten Gegensatz bildet, empfiehlt sich dafür שַׁלְוָה. Aus diesem, das der Abschreiber nach aramäischer Art שלוא geschrieben haben mag, konnte leicht שוא entstehen. Danach erhält man hier einen treffenden Vergleich, denn der ist: wie sich der Sklave nach der ihm vergönnten Rast sehnt und der Taglöhner auf seinen wohlverdienten Lohn hoffen kann, so hatte ich, meinem unbescholtenen Lebenswandel gemäss, Monde der Ruhe erwartet. Demgemäss bildet aber V. b selbstverständlich eine Antithese. Statt der erwarteten Monde der Ruhe, sagt Hiob, sind ihm Nächte der Unruhe zugeteilt worden.

4. Hier teilt sich das Ganze korrekter Weise bei אקום in zwei Hälften ab. Für ומדד ist וְנָדַד zu lesen, das mit נדודים ein bedeutsames Wortspiel bildet. Es steht aber ונדד für וְאִם נָדַד und die Konjunktion in ואמרתי ist ebenso wie in ושׂבעתי Waw apodosis. ערב bezeichnet dichterisch die Nacht, und נשף ist selbstredend die Abenddämmerung. Der Sinn des Ganzen ist: wenn ich mich niedergelegt und nicht schlafen kann, spreche ich, wird's wohl bald Zeit sein, aufzustehen? und ist die Nacht dahin, bin ich voller Unruhe bis zur Abenddämmerung. Die Richtigkeit dieser Fassung wird niemand bezweifeln können, der Deut. 28, 67 vergleicht.

5. Im zweiten Halbvers ist mit dem uns vorliegenden Text nichts anzufangen, mag man רגע kombinieren, womit man will. Es ist zum Teil nach Syr. zu lesen עוֹד רֶגַע וַיִּמַּס. Danach ist das Subjekt hier aus בשרי in V. a zu entnehmen, und der Satz heisst: nur noch ein Weilchen, und er — nämlich mein Körper — ist aufgelöst.

7. Der Umstand, dass nach dem massoretischen Text für den in V. b und V. 8 ausgedrückten Zustand gar keine Zeitangabe da ist, lässt vermuten, dass vor רוח etwas ausgefallen ist. Ich vermute daher, dass man davor יָרוּחַ, das durch Haplographie leicht verloren gehen konnte, einzuschalten hat, und dass das einzuschaltende Verbum, wie arab. راح med. و eine Bewegung ausdrückt. Das Fremdwort mag hier gewählt worden sein, um mit dem darauf folgenden Nomen ein Wortspiel zu bilden; vgl. zu Jes. 25, 7. Danach stünde רוח, das Subjekt zu ירוח, im st. constr., und über die Verbindung

רוח חיי wäre Gen. 6, 17 und 7, 15 zu vergleichen. כי ist bei dieser Fassung temporal, und זכר hat eigentlich V. b zum Objekt, sodass der Sinn ist:

Bedenke, wenn mein Lebensgeist entflohen ist,
Dann schaut mein Auge nie wieder das höchste Gut.

Unter טוב ist nämlich das Leben, das höchste Gut, zu verstehen.

8. עין ראי ist = das Auge dessen, der sich später nach mir umsieht; vgl. 1 K. 12, 16 ראה ביתך. Der Ausdruck עיניך בי heisst nicht „deine Augen schauen mich", sondern ist so viel wie: du schaust dich nach mir um. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Pr. 23, 5.

11. Die Präposition in בצר und במר gehört zur Konstruktion des Verbums und bezeichnet das Objekt; vgl. Dan. 9, 21 מדבר בתפלה, wie auch arab. نطق ب und تفوّه ب. Der Sinn des Ganzen ist:

Ich will das aussprechen, das mir das Herz beklemmt,
will so reden, wie mir die Verzweiflung eingibt.

Ueber מר נפשי sieh zu Ri. 18,25.

12. כי תשים עלי משמר heisst: dass du mir Schlaflosigkeit auferlegst. Was unmittelbar darauf folgt, fordert hier diesen Sinn. Ueber die für משמר angenommene Bedeutung vgl. arab. سهر. Die Vorstellung ist offenbar, dass das Meer und das Meeresungeheuer keinen Schlaf kennen.

15. Nach dem uns vorliegenden Text ist das erste Versglied sinnwidrig, denn Gott will ja den Tod Hiobs nicht, obgleich dieser ihn wünscht und darum bittet. Statt ותבחר מחנק ist נְתַּאֵחַר מֵחֶנֶק zu lesen und נפשי als Objekt zu fassen. Auch die Sprache der Mischna kennt nur ein Substantiv חֶנֶק, nicht מחנק. Demgemäss hat man auch im zweiten Gliede מות מעצמותי nach LXX in מִמָּוֶת עצמותי zu emendieren. Sonach ergibt sich für den Vers der Sinn:

Und doch hältst du mich vom Erwürgen,
meinen Leib vorläufig vom Tode zurück.

16. V.a ist = ich mag nicht, nimmer will ich leben. לא לעולם heisst auch sonst nie, unter keinen Umständen, לעולם לא aber findet sich in diesem Sinne nur hier. Es ist jedoch möglich, dass die Negation ursprünglich auch hier voranging, und dass sie erst später, als man den Sinn verkannte, umgesetzt wurde.

19. כמה heisst ursprünglich und eigentlich „wie oft", später auch „wie lange", wie hier: Ueber letztere Bedeutung vgl. in der Sprache der Mischna כל כמה שֶׁ = solange als.

20. מפגע heisst Zielscheibe. Der Schlusssatz ist eine falsche Glosse zu למה שמתני למפגע לך. In dieser Glosse steht עלי für ursprüngliches עליך auf Gott bezüglich. Sich selbst zur Last sein oder es werden ist keine hebräische Sprechweise.

21. Dieser Schluss hat nur dann einen Sinn, wenn man die Worte zu 6, 8—10 in Beziehung bringt. Hiob, der sich dort den Tod als Gunst erbittet, spricht hier so, wie wenn ihm solche Gunst nur bei Vergebung seiner Sünden gewährt werden würde. In כי עתה sind beide Partikeln zum Ausdruck eines Begriffes verbunden. Es ist die Verbindung, womit in Hypothesen der Nachsatz eingeleitet wird; vgl. 8, 6. Hier gründet sich die Apodosis auf die Voraussetzung, dass der in Frageform geäusserte Wunsch erfüllt wurde. Wenn ihm seine Sünden vergeben würden, dann, meint Hiob, würde seinem Tode seitens Gottes nichts im Wege stehen.

VIII.

4. In V. b und den zwei folgenden Versen wird der Vordersatz noch fortgesetzt; der Nachsatz beginnt erst mit V. 6b oder richtiger mit V. 6c. Man hat hier die Konstruktion verkannt, weil man in diesem Verse eine Rückbeziehung auf 1, 19 erblickt. In Wirklichkeit aber weiss die eigentliche Dichtung von dem Prolog nichts; sieh die Schlussbemerkung zu V. 6. ביד heisst nicht „in die Gewalt“, sondern „durch“ oder „an der Hand.“

5. Streiche im ersten Gliede אֶל, das durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist; denn das ziemlich häufige שחר wird sonst immer nur mit dem Acc. konstruiert.

6. Der Satz כי עתה יעיר עליך ist nicht ursprünglich, und er gibt sich durch seine Sprache als unecht zu erkennen. Denn יעיר ist für יָעִיד verschrieben, und יעיד עליך will heissen: er wird für dich zeugen, d. i., er wird deine Unschuld bezeugen, die Wendung העיד על aber ist nicht biblisch, sondern gehört der Sprache der Mischna an. Mit dem, was darauf folgt, beginnt, wie bereits oben gesagt, der Nachsatz, der dem langen Vordersatz entspricht. Um die V. 3 in Frageform aufgestellte Behauptung über das Verhalten Gottes zur Gerechtigkeit zu begründen, sagt Bildad: wenn deine Kinder sündigten und Gott sie zur Strafe dafür tötete, so würde er dir, falls du selber unschuldig wärest und nicht durch deren Tod mitbestraft werden müsstest, in seiner Gerechtigkeit zum Ersatz andere Kinder geben. נות צדקך ist nach Dillmann = die

Stelle, wo du als Gerechter wohnst und die Früchte deiner Gerechtigkeit geniessest. Das kann der Ausdruck jedoch nicht heissen. Statt נות hat man מְנָת zu lesen, und מנת צדקך ist = das Teil, das deiner Gerechtigkeit zukommt. Dies Teil würde Gott durch Ersetzung des Verlustes vervollständigen. Die Korruption ist dadurch entstanden, dass Mem durch Haplographie verloren ging.

7. Dieser Vers gehört noch zu dem V. 6c beginnenden Nachsatz. Was darauf folgt bis zum Schluss des Kapitels, halte ich für einen spätern Einschub. Besonders Bildad liebt kurze Reden; vgl. Kap. 25. An ישגה ist nichts auszusetzen, denn das Subjekt dazu ist aus dem männlichen מצער zu entnehmen. Das Wenige des Anfangs würde später viel werden; vgl. Delitzsch.

8. Für das in diesem Zusammenhang undeutbare וכונן ist nach dem Vorbilde Olshausens וּבוֹנֵן zu lesen.

9. תמול, das eigentlich ein Substantiv ist, bildet das Objekt zu נדע, und die Konjunktion in ולא ist als aus dem Vorhergehenden dittographiert zu streichen. Sonach enthält V. a nur einen einzigen Satz, und der heisst: denn die Vorzeit kennen wir nicht. Gemeint ist, dass uns die Vorzeit aus eigener Erfahrung unbekannt ist. Das zweite Versglied ist die Begründung des ersten und dessen Sinn: unser Leben ist so kurz und flüchtig, dass es darin keine nennenswerte Vorzeit geben kann. Diese Fassung scheint mir vor der sonst üblichen, wonach תמול אנחנו einen vollständigen Nominalsatz für sich bildet und נדע absolut gebraucht ist, den Vorzug zu verdienen. Ein Satz wie תמול אנחנו, obgleich syntaktisch korrekt, scheint doch zu bizarr.

10. לב kontrastiert im A. T. sehr oft mit פה. Mit dem Munde spricht man, was einem passt, im Herzen birgt man das, was man wirklich denkt. Daher ist hier „aus dem Herzen Worte hervorbringen“ so viel wie: seine aufrichtige Meinung aussprechen; sieh zu 15, 13 und K. zu Ps. 19, 15.

12. לא יקטף bildet einen Umstandssatz und ist = zum Pflücken noch nicht reif, und Waw in ולפני gehört zur Konstruktion von עוד; vgl. 1, 15 ff. וזה.

13. Statt ארחות ist mit allen Neuern nach LXX אַחֲרִית zu lesen; dieselbe Verschreibung fanden wir Pr. 1, 19. Sonach erhält man hier einen Gegensatz zu V. 7b.

14. יקוט ist für ein anderes Wort, wahrscheinlich für ein Substantiv, verschrieben, aber das Ursprüngliche lässt sich nicht mehr ermitteln.

15. Das Subjekt zu יעמד und יקום ist nicht aus ביתו, sondern aus חנף in V. 13 zu entnehmen. Es versteht sich aber von selbst, dass, wenn der Frevler, auf sein Haus sich stützend, sich nicht aufrecht halten kann, dieses selbst zusammenstürzen muss.

16. לפני שמש ist nicht dasselbe wie נגד השמש oder לעיני השמש. Unser Ausdruck heisst sonst „solange die Sonne besteht“, d. i., immer und ewig, hier aber entspricht er dem deutschen „noch so lange“. גנתו ist = der Garten, in dem er gepflanzt ist. Der Frevler erscheint also im Bilde als Baum. Dieser und der folgende Vers haben konzessiven Sinn; sieh zu V. 18.

17. יחזה kann nicht heissen „er bohrt sich hindurch“, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt. Das Verbum hat seine gewöhnliche Bedeutung, und בית אבנים bildet das Objekt dazu, während das Subjekt unbestimmt ist; vgl. 41, 24 יחשב und sieh die folgende Bemerkung.

18. Hier kommt in Form eines Bedingungssatzes der Nachsatz zu dem vierfachen Vordersatz, denn der Sinn von V. 16—18 ist wie folgt.

Mag er noch so lange grünen,
und mögen seine Senker über seine Stätte auslaufen;
mögen seine Wurzeln zuhauf sich verflechten,
wie ein Gemäuer anzusehen:
wenn er — Gott — ihn wegtilgt von seinem Standort,
verleugnet ihn der, „ich habe dich nie gesehen!“

19. הוא fassen die Erklärer neutrisch und beziehen das Pronomen auf den Gesamtinhalt von V. 14—18, aber danach müsste es זה statt הוא heissen; vgl. 20, 29. 27, 13 und Jes. 17, 14. Tatsächlich bezieht sich das fragliche Fürwort auf חנף in V. 13. Aber danach kann משוש דרכו nicht richtig sein, und man hat statt dessen יְבוֹשׁ מִדַּרְכּוֹ zu lesen. Im zweiten Versglied bezeichnet עפר nicht den Humus, sondern, wie auch sonst nicht selten, die niedere Lage oder Stellung, und אחר, das kollektivisch gebraucht ist, heisst nicht andere Frevler, sondern andere Menschen, d. i. Menschen anderer Art, Menschen die keine Frevler sind. צמח endlich bedeutet hier nicht wachsen, sondern einfach emporsteigen, emporkommen. Ueber die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe vgl. hebräisch נשא mit dem etymologisch ihm entsprechenden arab. نشا wachsen. Dass נשא transitiv und das arab. Verbum intransitiv ist, verschlägt nicht viel. Danach muss dieser Vers zu deutsch etwa also lauten:

Siehe, er wird zu Schanden an seinem Lebenslauf,
und Menschen anderer Art, die im Staube lagen, steigen
empor.

Die Ausdrucksweise in V. b ist gewählt, weil der Frevler im vorhergehenden Bilde als Baum erscheint; vgl. zu V. 16.

21. Für עד ימלה ist zum Teil mit andern עוֹד יְמַלֵּא zu lesen und פיך und תרועה als Subjekt zu fassen. שחוק bezeichnet hier Freude, die laut zum Ausdruck kommt.

IX.

2. Dillmann macht darauf aufmerksam, dass es hier עם heisst, während 4, 17 in der ähnlichen Verbindung מן dafür steht. Dillmann meint, erstere Präposition sei hier gewählt, damit das Wort den gewünschten Doppelsinn erhalte: wie wäre ein Mensch vor Gott gerecht? und wie hätte ein Mensch recht gegen Gott? So verhält sich jedoch die Sache nicht; sieh zur genannten Stelle. Dort handelt es sich um das Recht gegen Gott, hier aber, wie V. 3 und V. 12 zeigen, um die Erkämpfung dieses Rechts, wenn Gott selber als Gegner auftritt. Die Richtigkeit dieser Fassung wird sich aus den Bemerkungen zu V. 4, 19 und 20 vollkommen ergeben.

3. Das Subjekt zu יחפץ ist aus אנוש und das zu יעננו aus אל zu entnehmen. Im zweiten Gliede ist מני nicht partitiv zu fassen, sondern es gehört diese Präposition zur Konstruktion des Verbums, sodass der Sinn des Satzes ist: er würde ihm auf tausend Klagen nicht eine einzige Antwort geben. Ueber ענה mit מן der Sache, worauf geantwortet wird, sieh zu Jes. 31, 4.

4. Die Adjektiva beziehen sich nicht auf Gott, sondern es werden die dadurch bezeichneten Eigenschaften des Arguments halber bei dem Menschen vorausgesetzt, der mit Gott streiten wollte. Denn da ריב sowohl den Wortstreit als auch den Waffenkampf ausdrücken kann, so wird hier, wo gesagt sein will, dass der Mensch in jeder Art Streit gegen Gott unterliegen muss, angenommen, dass der Betreffende, wenn es sich um einen sterblichen Gegner handelte, sowohl die für einen Wortstreit nötige geistige Fähigkeit als auch die für einen Waffenkampf erforderliche physische Kraft besitzt. Der Sinn ist also der:

Mag man noch so scharfen Verstandes oder starker Kraft
sein —
wer widersetzt sich ihm und kommt mit heiler Haut davon?

5. Es ist absurd, ידעו auf die Berge zu beziehen, wie gemeinhin geschieht. Das Subjekt dieses Verbums ist unbestimmt, während das zweite Glied, das mit אשר = dass eingeleitet wird, das Objekt bildet. ידע aber ist im Sinne von „merken“ zu verstehen. Im Zorne wendet der Mensch das Aeusserste an. Dies ist aber für Gott nicht nötig. Gott stürzt Berge, und das ist ihm ein Kinderspiel. Man merkt dabei nicht, dass er die Tat, wozu eine unermessliche Kraft nötig ist, im Zorne, also unter ernster Anstrengung vollbracht hätte.

8. Statt במתי ים ist entschieden בָּמֳתֵיהֶם zu lesen und das Suff. auf שמים zu beziehen. ים ist niemals Korrelat zu שמים.

11. Für אראה ist mit andern nach mehrern der alten Versionen אֶרְאֵהוּ zu lesen. Das Suff. ist durch Haplographie verloren gegangen.

12. Für יחתף, zu dem ישיבנו nicht passt, lese man nach V. 11 יַחֲלֹף. Dann ist V. a = wenn er einmal fortgegangen, wer kann ihn zurückbringen? Das Ganze besagt, dass Gott in seinen Bewegungen und Handlungen souverän ist.

13. לא ישיב אפו, wörtlich er lässt seinen Zorn nicht zurückkehren, heisst, er lässt von ihm nicht, bis er ihn ganz ausgelassen hat; vgl. zu Jer. 23, 20. Die Beziehung des Suff. in תחתיו auf אפו ist gegen den hebräischen Sprachgebrauch. Dasselbe geht auf אלוה, sodass der Satz ist = ihm zu Füssen winden sich die Helfer Rahabs; vgl. Ps. 18, 40 תחתי.

15. ענה heisst hier gerichtlich fordern; vgl. zu 1 Sam. 12, 3. In V. b ist statt למשפטי einfach לְמִשְׁפָּטִי zu vokalisieren. Die Präposition in diesem Worte drückt die Beziehung der Sache aus, um die gefleht wird. אשר an der Spitze bezieht sich natürlich auf den redenden Hiob, und der Sinn des Ganzen ist:

Ich, der, wenn ich im Rechte bin, nicht fordern darf,
sondern um mein gutes Recht flehen muss.

In der sonst üblichen Fassung von ענה schliesst sich das zweite Glied nicht recht passend an, da das Flehen auch eine Art Erwiderung ist.

16. Wie der Text uns vorliegt, widerspricht hier das zweite Glied dem ersten. Denn wenn Gott auf den Ruf antworten sollte, müsste er ihn vernommen haben. Für קראתי ויענני ist mit veränderter Wortabteilung קראתיו יענני zu lesen und der Satz als Frage zu fassen, sodass der Sinn ist: wenn ich ihn anrufen sollte, würde er mir denn antworten? Dazu passt V. b vortrefflich.

17. Statt בשערה spreche man nach Syr. כְּשַׂעֲרָה = um ein Haar*), das heisst, für eine Kleinigkeit. Dem entspricht חנם im zweiten Gliede recht gut.

18. Es ist nicht wahr, dass השיב רוח Atem schöpfen bedeutet, wie die Wörterbücher angeben. Das Verbum heisst hier, wie auch sonst öfter in diesem Buche, erwidern, und רוח bezeichnet das Gemüt, während כי temporale Bedeutung hat. Für מַמררים ist entweder מְרֹרִים oder מִמְּרֹרִים zu lesen. Bei letzterem Verfahren wäre über שׂבע מן Pr. 14, 14. 18, 20 zu vergleichen. Danach ist hier der Sinn:

Er lässt mich nicht ihm antworten, wie mir zu Mute ist,
wenn er mich mit Bitterkeiten sättigt.

19. Die Präposition in לכח ist nur um ein Haar verschieden von dem ל der nähern Beziehung. Bei unserem ל aber muss das näher bestimmende Nomen selbst völlig undeterminiert sein und darf nicht einmal durch ein anderes undeterminiertes Nomen oder durch ein Adjektiv näher beschrieben sein. Aus diesem Grunde ist hier die allgemein übliche Verbindung von כח mit אמיץ zum Ausdruck des Begriffs „Kraft des Starken“ falsch. כח steht im st. absol., und אמיץ ist Subjekt des Nachsatzes. Aber הנה kann nicht das Prädikat bilden. Man hat dafür הנהו vorgeschlagen, was aber nicht viel besser ist; denn letzteres kommt nur Jer. 18, 3 als Kethib vor, sonst nirgends. Am sichersten liest man statt dessen nach Syr. הוא. Von diesem mag anfangs וא wegen des Folgenden irrtümlich weggefallen sein, worauf das allein gebliebene ה zur Recepta ergänzt wurde. Aber auch im zweiten Gliede ist mit יועידני nichts anzufangen, weil Hiob hier, der Parallele gemäss, etwas von Gott, nicht von sich selbst aussagen muss. Diese Schwierigkeit beseitigen die Neuern leicht, indem sie יועִדֵנִי in יועִדֵנוּ ändern und das Verbum vom Vorladen vor Gericht verstehen. Aber abgesehen davon, dass יעד sonst in keiner Form diese Bedeutung hat, würde es sich hier wieder um Macht handeln, nämlich um die Macht, vor Gericht zu bringen, während משפט, dem vorhergehenden כח entgegengesetzt, etwas ganz anderes erwarten lässt. Man hat hier schon im Altertum den Sinn von משפט verkannt, und infolgedessen wurde auch das darauf folgende Verbum verderbt. משפט heisst

---

*) Eigentlich ist כְּשֵׂעָרָה korrekter, denn, dem generellen שֵׂעָר entsprechend, müsste das nomen unitatis שְׂעָרָה lauten. Doch die Massora punktiert dieses sonst שַׂעֲרָה.

hier nicht Gericht, sondern Argumentierung; vgl. das zu Hab. 1, 3 über מדון Gesagte. Für יועידני aber hat man יְעִידֻנּוּ zu lesen. Hiph. von עוד heisst eigentlich das Objekt wiederholen, daher in sich selbst oder in einem andern ein zweites Exemplar davon liefern; sieh zu Jer. 49, 19 und zu Thr. 2, 13. Sonach ergibt sich für das Ganze der Sinn:

Kommt es auf Kraft an, so ist er stark,
und gilt's, zu argumentieren, wer gleicht ihm darin?

20. Statt des in diesem Zusammenhang unmöglichen פי ist mit Olshausen פיו zu lesen und das Suff. auf Gott zu beziehen. Doch will dieser Ausdruck hier verstanden sein. Er bezeichnet nämlich die Geschicklichkeit Gottes im Argumentieren, die nach V. 19b ihres Gleichen nicht hat. Durch diese unvergleichliche Geschicklichkeit im Disputieren, sagt Hiob, kann Gott seine Schuld erweisen, selbst wenn er unschuldig ist.

21. Die Worte תם אני will man neuerdings streichen, was jedoch keineswegs nötig ist. Es genügt vollkommen, wenn man bloss תם nach V. 19 und 20 in אִם ändert und אמאס חיי als Apodosis zu dem so entstehenden Bedingungssatz fasst, so dass der Sinn ist: wenn ich mich selbst nicht kenne, das heisst, wenn ich nicht weiss, ob ich schuldig bin oder nicht, dann mag ich nicht leben.

22. היא antizipiert den Gedanken des zweiten Versgliedes, und אחת היא heisst: es ist nur so, es kann nicht anders angenommen werden. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 41, 25.

23. Will man den richtigen Gesichtspunkt für die Erklärung dieses und des folgenden Verses gewinnen, so darf man den unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedanken ja nicht ausser Acht lassen. אם ist wie gewöhnlich konditional und V. b Fortsetzung des Vordersatzes. Als Zeitangabe zu V. b müsste V. a שוט כי ימות וגו' lauten statt אם שוט וגו'. Der Nachsatz beginnt erst mit dem folgenden Verse. Unter שוט ist selbstredend die Geissel Gottes zu verstehen, und פתאם heisst in diesem Zusammenhang blindlings, eigentlich ohne sich bei der Handlung Zeit zur Unterscheidung des Objektes zu nehmen. Für למסת aber ist höchst wahrscheinlich לְמוּת zu lesen. מכלה in V. 22b, von dem, wie schon oben angedeutet, die Rede hier ausgeht, fordert im Bedingungssatz einen stärkern Ausdruck als Verzagung oder Verzweiflung. לעג ל heisst hier etwas gleichgiltig nehmen, sich daraus nichts machen.

24. Unter רשע — man mag es glauben wollen oder nicht — ist kein anderer als Gott selber zu verstehen. Nach der Behaup-

tung in V. 21b, dass die göttliche Macht ebenso den Unschuldigen wie den Schuldigen vernichtet, kann hier רשע dem Unbefangenen nicht als zu starke Bezeichnung für Gott erscheinen, zumal da diese Bezeichnung gewissermassen indirekt und halb verhüllt kommt. Für שֹׁפְטֶיהָ aber hat man שֹׁפְטֶיהָ zu vokalisieren, das Suff. objektivisch und פני שפטיה יכסה als auf רשע bezüglichen Relativsatz zu fassen. Von den Richtern oder Herrschern der Erde kann hier nicht die Rede sein, wohl aber von den über die Erde, das heisst, ihre Bewohner, verhängten Strafgerichten. Das Antlitz der Strafgerichte zudecken, ist so viel wie: ihnen ins Gesicht nicht schauen lassen. Gemeint ist, dass die göttlichen Strafgerichte keine Untersuchung auf Gerechtigkeit vertragen. Im dritten Gliede, das mir nicht ursprünglich scheint, ist אפו in אֵיפֹה zu ändern, dies nach Ri. 8, 18 im Sinne von „wie?“ zu fassen und מי, das auf Verkennung der vorherg. Partikel beruht, zu streichen. Dass מי hier nicht ursprünglich ist, zeigt der Umstand, dass aus איפה wegen des anfangs darauf folgenden הוא durch Haplographie אפו wurde. Das Ganze — ich erinnere noch einmal daran — geht von dem Gedanken in V. 22b aus. Danach muss dieser und der vorhergehende Vers wiedergegeben werden wie folgt:

Wenn aber der Schlag ohne Unterschied tötet,
er aus dem Tode der Unschuldigen sich nichts macht,
dann ist ja die Welt der Willkür eines Ungerechten überlassen,
der den Strafgerichten über sie das Antlitz verhüllt.
Wenn dem nicht so ist, wie denn ist es?

Möglich ist aber auch, dass der Text ursprünglich שֹׁפְטָיו las, doch würde dies den Sinn des Satzes wesentlich nicht ändern. Statt נתנה aber sprach der Dichter ohne Zweifel נְתֻנָה, weil es sich hier nicht um das Treten in einen Zustand handelt, sondern um das Befinden in einem solchen, und dieses kann nur durch das Partizip pass. Kal, nicht durch das Perf. Niph. ausgedrückt werden.

27. Für אמרי ist mit andern nach LXX und Vulg. אמרתי zu lesen, was eine einzige hebräische Handschrift bei Kenn. auch bietet. Der Inf. ist in dieser Verbindung unhebräisch.

28. יגר mit מפני heisst sich fürchten vor, aber mit dem Acc. konstruiert heisst dieses Verbum bezweifeln; vgl. K. zu Ps. 119, 39. Dass dort ein Nominalsatz und hier ein Substantiv das Objekt ist, macht keinen Unterschied. Zu dieser Bedeutung des Verbums passt aber עצבתי nicht, weil die Leiden Hiobs unzweifelhaft sind, und man hat statt dessen עָצְמַי zu lesen; vgl. Jes. 41, 21. Danach ist

der Satz = ich bezweifle all meine Verteidigungsgründe, das heisst, ich glaube nicht, dass mir meine Verteidigung nützen wird. Dazu passt das zweite Glied, worin der Zweifel sich zur Gewissheit steigert, vortrefflich. Auch V. 29 passt dazu recht gut.

30. Weder במו noch במי ist richtig, weil danach nicht einleuchtet, warum gerade Schnee, respekt. Schneewasser als Waschmittel genannt wäre, da doch irgendwelches reines Wasser denselben Dienst tun würde. Besonders ist das Keri במי unmöglich das Ursprüngliche, weil Schneewasser in der Regel schmutzig ist und sich deshalb zum Reinwaschen nicht eignet. Die Massora nimmt im fraglichen Worte den Fehler fälschlich beim Auslaut an, während er im Anlaut steckt. Denn במו ist für כְּמוֹ verschrieben und danach der Sinn des Satzes der: wenn ich mich auch weiss wüsche wie der Schnee. Ueber den Vergleich sieh Jes. 1, 18.

31. Für בשחת ist nach LXX בְּשָׁחָה zu lesen. Letzteres ist unrichtige Schreibart für בְּסָחָה = in den Kot. An שלמתי dagegen ist nichts zu ändern. Denn man muss sich Hiob hier in demselben Zustand denken wie in dem vorherg. Bilde vom Waschen oder Baden. Er wird also nackt in den Kot getaucht, und das macht ihn so schmutzig, dass ihn die Kleider gleichsam verabscheuen und mit seinem Körper nicht wieder in Berührung kommen wollen. Ungefähr so erklärt schon Dillmann, nur dass er das Verbum nicht richtig fasst. Denn תעב bezeichnet niemals das Empfinden von Ekel vor einer Person oder Sache bei der Berührung mit ihr, sondern immer nur das Verabscheuen des Objekts in solchem Grade, dass man dessen Berührung meidet.

32. איש כמוני heisst, ein Mensch, wie ich es bin, ein Sterblicher, ohne Rücksicht auf individuelle Eigenschaften. איש ist eigentlich Subjekt des Verbums, doch stimmt letzteres in der Person nicht mit ihm, wie man nach Neh. 6, 11 erwarten sollte, sondern mit dem dasselbe näher bestimmenden כמוני überein. Dies geschieht wegen der ersten Person Pl. des folgenden נבוא, das sonst völlig unsagbar wäre, während die erste Person in אעננו durch das zu Gen. 45, 4 erörterte Sprachgesetz gewissermassen gerechtfertigt ist. Andere machen aus לא איש כמוני einen vollständigen Satz für sich, dem sie den Sinn geben: er ist nicht ein Mensch wie ich, doch scheint mir dies nicht richtig. Wieder eine andere Fassung sieh bei Dillmann.

33. Für לא ist nach LXX und Syr. לֻא = לו zu sprechen, welches letzteres mehrere hebräische Handschriften auch bieten.

Die Partikel leitet jedoch nicht einen Wunsch, sondern einen Bedingungssatz ein, und V. b bildet einen auf מוכיח bezüglichen Umstandssatz. Ueber einen seine Hand halten ist hebräisch so viel wie: ihn unter seine Kontrolle stellen; sieh K. zu Ps. 139, 5.

34. Hier wird im ersten Gliede der V. 33a beginnende Vordersatz durch einen zweiten Relativsatz fortgesetzt, und das zweite bildet einen Folgesatz, während die Suffixa in שבטו und אמתו auf Gott gehen.

35. Wie schon oben angedeutet, folgt hier der Nachsatz. Der Inhalt des ersten Gliedes zeigt deutlich, dass im zweiten etwas Fürchterliches ausgesprochen ist. Wo ist aber nach der traditionellen Fassung das Fürchterliche in לא כן אנכי עמדי? Man hat hier die Konstruktion verkannt. Denn כי ist hier nicht begründend, sondern = dass, und der damit eingeleitete Satz bildet das Objekt zu אדברה, während ולא איראנו eine Paranthese ist. כן ist Adjektiv und heisst ehrlich. אנכי endlich steht euphemistisch für auf Gott bezügliches הוא; vgl. zu 7, 20. Danach ist der Sinn der drei letzten Verse wie folgt:

Gäbe es zwischen uns einen Schiedsrichter,
der uns beide unter seine Kontrolle stellte,
der so verhütete, dass jener seine Geissel über mich schwinge,
und dass mich die Angst vor ihm betäube,
dann wollte ich es, ohne ihn zu fürchten, aussprechen,
dass er gegen mich nicht ehrlich ist.

In dieser Fassung enthält der Schlusssatz wahrlich eine Anklage Gottes, die Hiob nur dann aussprechen könnte, wenn er ihn nicht fürchten müsste.

X.

1. Dass der Satz אעזבה עלי שיחי heissen kann, ich will meiner Klage freien Lauf lassen, wie man gemeinhin übersetzt, will mir nicht einleuchten, denn danach ist der Gebrauch von עָלַי unerklärlich. Verba des Verlassens können mit dem Acc. des direkten und zugleich mit על des indirekten Objekts konstruiert werden. Bei dieser Konstruktion heisst ein solches Verbum das direkte Objekt in der Obhut des indirekten lassen; vgl. 1 Sam. 17, 20. 28. Wenn aber ein solches Verbum, ohne Objectacc. mit על konstruiert wird, so ist dasselbe, ohne reflexive Form zu haben, nach dem zu Gen. 38, 14 erörterten Sprachgesetz reflexiv und heisst, sich selbst einem überlassen; sieh Ps. 10, 14. Danach

ist hier עָלַי statt עָלַי zu sprechen und שיחי als die Stelle der Person bei der letztern Konstruktion einnehmend zu fassen. Sonach erhält man den Sinn: ich will mich meiner Klage überlassen, mich ihr hingeben. Ueber die Konstruktion im zweiten Gliede vgl. zu 7, 11.

2. אל verneint nach einer früheren Bemerkung stärker als לא. Danach ist אל תרשיעני = du darfst mich keineswegs verurteilen.

3. Für das hier unpassende תעשק ist unter Umsetzung des zweiten und dritten Radikals תְּעַקֵּשׁ zu lesen und 9, 20 zu vergleichen. Der dritte Stichos ist mit Recht für eine spätere Zutat erklärt worden. Doch zeigt der Interpolator, dass er das unmittelbar Vorhergehende richtig verstanden hat. Gewöhnlich versteht man unter יגיע כפיך den durch die Schöpfung ins Dasein gerufenen Menschen, doch passt der Ausdruck darauf nicht. Denn die Schöpfung des Menschen kann nicht schwieriger gewesen sein als die Schöpfung des Himmels und seiner Gestirne, die doch durch das blosse Wort Gottes geschah; vgl. Ps. 33, 6. Ein Werk Gottes kann nur als mühsam gedacht werden, wenn dabei die Opposition eines andern Willens mit möglichster Schonung überwunden wurde. Darum kann יגיע כפיך hier nur von der Gerechtigkeit verstanden werden, die Gott mit grosser Mühe unter den sich dagegen sträubenden Menschen begründete. Auf die Gerechtigkeit passt auch תמאס viel besser; vgl. 31, 13. Von dem Menschen als Geschöpf Gottes würde es nach 34, 19 מעשה ידיך statt יגיע כפיך heissen. So fasste der alte Schriftgelehrte den fraglichen Ausdruck, daher sein Einschub.

7. על דעתך heisst nicht obgleich du weisst, wie der Ausdruck traditionell gefasst wird, sondern w e i l du weisst, wörtlich b e i deinem Wissen; vgl. die häufigen Verbindungen על אשר und על כי. Letztere Fassung der Präposition ist hier wegen des Parallelismus nötig. Der Parallelismus aber muss erst durch eine Emendation hergestellt werden, denn bei dem uns vorliegenden Texte gibt es keinen. Duhm ändert daher ואין מידך מציל in ואין בְּיָדִי מָעַל. Das würde allerdings den Parallelismus herstellen, wenn es hebräisch wäre, was es aber nicht ist. Duhm sucht den Schreibfehler an der unrechten Stelle, denn dieser steckt nicht in V. b, sondern in V. a, wo ארשע für אֶנָּשַׁע verschrieben ist. Danach ist V. a = weil du weisst, dass mir keine Hilfe gegen dich kommen kann. Sonach erhält man eine trefflich passende Parallele zu V. b. Zum Ueberfluss sei noch hinzugefügt, dass, wenn es sich hier um Unschuldigsein handelte, es לא רשעתי statt לא ארשע heissen würde; vgl. V. 15 und besonders Ps. 18, 22.

8. יחד heisst in diesem Zusammenhang **gleichwohl** und סביב **ganz und gar**. Ueber ersteres sieh zu Hos. 11, 7 und über letzteres hier zu 19, 10. סביב, welches das dritte Verbum näher bestimmt, ist ihm des Nachdrucks halber vorangestellt.

9. Für כחמר liest man ungleich besser בחמר = **aus** Lehm. Ueber den Gebrauch von ב zur Bezeichnung des Stoffes vgl. z. B. Ex. 38, 8. V.b bildet nicht eine Frage, sondern hängt ebenfalls von זכר ab. Gott wird danach hier an die Schwäche und die Sterblichkeit des Menschen erinnert.

12. Dass חיים zu עשית nicht passt, sehen manche der Neuern wohl ein. Auch ist חיים וחסד keine hebräische Verbindung. Man hat daher statt dessen חֵן vorgeschlagen, allein עשה פ׳ חן ist ebenso unsagbar wie עשה פ׳ חיים, denn חן heisst nicht Gnade; sieh zu Gen. 6, 8. Das fragliche Wort ist zu streichen. Dasselbe ist aus חִנָּם verderbt, das ein alter Schriftgelehrter nach 2, 3 als Glosse zu ותבלעני in V. 8 an den Rand schrieb. Hier in den Text geraten, passte חנם nicht, weshalb man daraus חיים konjizierte. Bei gestrichenem חיים ist וָחסד selbstredend in וְחסד zu ändern.

14. ושמרתני ist = so grollst du mir. Ueber diesen Gebrauch von שמר vgl. Jer. 3, 5 und über dessen Konstruktion mit dem Acc. bei dieser Bedeutung Lev. 19, 18 die gleiche Konstruktion des sinnverwandten נטר.

15. Für וראה עניי ויגאה: ist zu lesen וּרְוֵה עֳנִי וְיָגוֹן. Ein Adjektiv רָאֶה, wovon das massoretische רְאֵה st. constr. wäre, gibt es nicht. Ein solches Adjektiv von einem transitiven Verbum ist im Hebräischen undenkbar; sieh zu Deut. 28, (31.) 32. רָוָה aber ist intransitiv und der Acc. ist bei ihm, wie meistens bei מלא, שבע und dergleichen, Acc. der nähern Beziehung, weshalb er mit der einzigen Ausnahme von Jes. 43, 24 stets undeterminiert ist; vgl. Jer. 31, 13. Pr. 7, 18 und Thr. 3, 15. Ueber Jes. 16, 9 sieh zu jener Stelle. Es ist aber das ganze dritte Versglied eine Glosse.

16. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Was von dem hinüberzuziehenden Worte hierher gehört, ist nur das ה, das man als He interrog. zu כשחל zu schlagen hat. כשחל beziehen die Erklärer fälschlich auf das Subjekt, während der Dichter den Ausdruck auf das Objekt bezog. Demgemäss ist V.a = willst du auf mich Jagd machen wie auf einen Löwen? Das tertium comparationis ist die Gleichgiltigkeit, ob das gejagte Wesen den Tod verdient oder nicht. Bei der traditionellen Beziehung von כשחל ist תצודני, da צוד kein Tier zum Subjekt haben kann, unhebräisch. Der Sinn des zweiten

Gliedes ist: und willst du dich immer wieder durch mich unvergleichlich zeigen, das heisst, willst du dich durch meine Erjagung als Jäger auszeichnen? Ueber תתפלא vgl. das zu Lev. 22, 21 über פַּלֵּא Gesagte.

17. Für das in diesem Zusammenhang widersinnige עֵדֶיךָ ist עֲדָיֶךָ zu lesen. Letzteres ist עֲדִי + Suff. Dieses עדי hat aber mit dem gleichlautenden Substantiv, das Schmuck bedeutet, nichts zu tun, sondern entspricht dem arab. عَدْى, Masdar von عدا, und heisst Angriff, Ansturm; vgl. zu Jes. 14, 31. חליפות וצבא bildet ein zweites Objekt zu תרב in V. a, und עמי entspricht dem dortigen עמדי. Doch ist der Sinn von חליפות וצבא unklar und dieser ganze dritte Stichos kaum ursprünglich.

18. Im zweiten Gliede ist trotz alle dem, was Dillmann darüber ausführt, ohne Einschaltung von וְלֹא vor אגוע nach LXX nicht fertig zu werden. Aber auch so haben die Imperff. hier und im folgenden Verse etwas Unkorrektes.

20. Auch hier hat man statt יָמַי וחדל oder ימי יחדל nach LXX und Syr. יְמֵי חֶלְדִּי zu lesen. Das Suff. von חלדי steckt in dem ersten Jod des Kethib ישית, welches Jod ohne jeglichen Ersatz zu streichen ist. מעט in Vb entspricht in bedeutsamer Weise demselben Ausdruck in V. a (gegen Duhm, der diesen Ausdruck im zweiten Gliede für unecht hält).

21. אל hängt von אלך ab, und der Satz dazwischen ist parenthetisch; vgl. Jes. 26, 11 ויבשו und Ps. 119, 106 ואקימה.

22. ארץ steht im st. absol., und עפתה כמו אפל צלמות, worin das erste Wort mit Mappik zu sprechen ist, bildet einen darauf bezüglichen Relativsatz. Das Ganze ist Apposition zu ארץ im vorherg. Verse, sodass der Sinn ist: in das Land, dessen Umdüsterung ist wie die tiefste Finsternis. ולא סדרים ist = ohne Abstufungen, das heisst, wo es nicht zuerst etwas finster und dann immer finsterer ist, sondern die Finsternis stets so ist, wie die durch אפל צלמות ausgedrückte. Dass dritte Glied heisst: und wo es daselbst heller ist, ist es noch immer wie Finsternis. Diese Darstellung ist jedoch nicht dahin zu verstehen, als sei die Unterwelt in einer ihrer Abteilungen heller als in einer andern. Vielmehr hat man sich die Sache so zu denken, dass die Schatten im Hades je länger sie sich dort aufhalten, je schattenhafter werden, und dass mit ihrer Schattenhaftigkeit auch die in Wirklichkeit stets gleichmässige Finsternis ihnen zuzunehmen scheint; sieh zu Thr. 3, 6.

XI.

2. Für הרב drücken LXX, Symm. und Vulg. הֲרַב aus, und dies ist das Richtige. Denn nur das kann Subjekt eines passiven Verbums sein, was sich als Objekt eines aktiven Verbums eignet, während רב דברים nie und nimmer Objekt zu ענה in dem Sinne sein kann, in welchem dessen Niph. hier gebraucht ist. Mit andern Worten, ענה פ׳ רב דברים könnte höchstens heissen, mit vielen Worten antworten, aber nicht auf viele Worte antworten, und deshalb kann hier V. a nicht heissen, soll dem Wortschwall keine Antwort werden? oder dergleichen. Endlich fordert der Rhythmus, dass, wie in V. b, so auch in V. a eine Person, nicht eine Sache, Subjekt ist.

3. בדיך ist wahrscheinlich für דְּבָרֶיךָ verschrieben. מתים heisst, wie schon früher wiederholentlich bemerkt, niemals etwas anderes als Schwächlinge. Hier bezeichnet der Ausdruck speziell Dummköpfe. Für וַתִּלְעַג ist וְתִלְעַג zu sprechen, und das Verbum bedeutet hier nicht spotten, sondern Unsinn reden, eigentlich unverständlich reden, und Hiph. von חרש ist transitiv; sieh über letzteres zu Jer. 4, 19. Beide Imperff. haben die Modalität, die wir durch „mögen" ausdrücken. מכלים ist vom Sieger im Streite zu verstehen; vgl. Jer. 48, 39 בוש = eine Niederlage erleiden. Das Ganze aber ist nicht eine Frage, sondern einfach Aussage und heisst:

Dein Gerede mag Dummköpfe zum Schweigen bringen,
da magst du reden, ohne dass jemand widerlegt.

Statt מכלם will Bickell מַכְלִימְךָ lesen, allein ואין מכלימך wäre in dem hier erforderlichen Sinne unhebräisch. Letzteres könnte nur heissen, und der dich beschämt hat, ist nicht mehr, nicht aber und niemand kann dich beschämen. In letzterem Sinne hat das Partizip in solchen Verbindungen niemals ein Suff.; vgl. V. 19. 5, 4. Jes. 1, 31. Jer. 9, 21. Ps. 79, 3 und viele andere Stellen. Dasselbe gilt von blossem וְאֵין, wenn dadurch das Vorhandensein von etwas vorher Genanntem verneint wird. Auch da ist ein Suff. nicht statthaft; vgl. 3, 9. 1 Sam. 9, 4. Jes. 41, 17. 59, 11. Ez. 7, 25. Pr. 14, 6. Wenn אין in ähnlichen Fällen mit Suff. steht, dann verneint der Ausdruck nicht das Vorhandensein des vorher Genannten, sondern dessen Nichtmehrvorhandensein; vgl. 7, 8. 21. 24, 24. 27, 19. Gen. 5, 24. Jer. 50, 20. Ps. 103, 16. Pr. 12, 7. Der Fall Hi. 23, 8 gehört nicht hierher, denn dort ist Gott, auf den das Suff. in איננו geht, in der Rede bis dahin nicht genannt. Ueber Hi. 3, 21 sieh zu jener Stelle.

4. לְקַח kann nicht heissen Behauptung, auch nicht das Angenommene, Ueberlieferte. Für annehmen, acceptieren hat die Sprache des A. T. überhaupt keinen Ausdruck*), weshalb 2, 10, wo dieser Begriff ausgedrückt werden musste, das aramäische קבל gebraucht ist. לקחי heisst einfach meine Rede, das, was ich spreche. V. b ist הייתי in הָיִיתָ zu ändern. Bei dieser Emendation hängt der Satz selbstredend nicht von ותאמר ab.

5. Statt דַּבֵּר hat man דֹּבֵר zu sprechen. Der Gebrauch des Inf. ist in dieser Verbindung syntaktisch nicht gestattet. אלוה bildet das Objekt und das Partizip das Produkt. Aehnlich ist die Konstruktion 2 Sam. 15, 4, nur dass dort in demselben Sinne שום statt נתן steht.

6. Mir scheint, dass die Erklärer hier fehlgehen. Man kommt auf das Richtige, wenn man erwägt, dass an dieser Stelle nicht von der göttlichen Weisheit in ihrem ganzen Umfang die Rede ist, sondern nur speziell von dem, was diese Weisheit zu tun vermag, um die Behauptung Hiobs, dass er unschuldig sei, zu widerlegen. Diese Erwägung führt darauf, dass der Ausdruck תעלמות חכמה nicht die Geheimnisse der göttlichen Weisheit selbst bezeichnet, sondern die Geheimnisse der Menschen, die sie entdeckt. Die Präposition in לתושיה umschreibt den Genitiv, und das Nomen, etymologisch mit יש zusammenhängend, bezeichnet als Gegensatz zu תעלמות, das, was nicht Geheimnis ist, was obenauf liegt, sodass dessen Vorhandensein klar zu Tage tritt. Was die Konstruktion betrifft, so ist sie wie wenn stünde כי תעלמות חכמה כפלים לתושיה. Wie öfter, ist das Subjekt des Objektsatzes des Nachdrucks halber aus diesem herausgenommen und zum Objekt des Hauptverbums gemacht; vgl. zu Gen. 1, 4. Mit ודע lässt sich hier nichts machen, denn im Sinne von „du wirst dann erkennen“ kann der Ausdruck nicht gefasst werden. LXX konjizierte וידעת (nicht ותדע, was hier ebenso falsch wäre), aber dies liegt graphisch zu fern. ודע ist zu streichen und der Satz vom Verbum an der Spitze des Verses abhängen zu lassen. Für ישה לך endlich hat man יְשָׁאֶלְךָ zu lesen. שאל mit מן der Sache heisst eigentlich wegen etwas fragen, vgl. arab. سأل عن, hier aber zur Rechenschaft ziehen über etwas. Danach ist hier der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, der:

*) Die Wörterbücher beanspruchen für לָקַח diese Bedeutung, allein Ps. 6, 10 und Pr. 2, 1, welche Stellen dafür angeführt werden, bedeutet das fragliche Verbum, wie öfter, vernehmen, nicht aber annehmen.

Und dir kundtäte, dass die geheimen Sünden, die seine
Weisheit entdeckt,
viel mehr sind als die offenbaren,
und dass er dich zur Rechenschaft zieht über deinen Frevel.

Der Schlusssatz ist dahin zu verstehen, dass Gott, indem er Hiob leiden lässt, ihn für seine Verschuldungen straft.

7. תכלית steht im st. constr., מצא aber ist hier im Sinne des ihm etymologisch verwandten aram. מטא gebraucht und heisst eigentlich irgendwohin gelangen, dann auf etwas kommen.

8. Für גבהי שמים ist mit andern nach Hieronym. und Vulg. גְּבֹהָה מִשָּׁמַיִם zu lesen, aber sämtliche Adjektiva in diesem und dem folg. Verse auf תכלית, nicht auf חכמה zu beziehen. מה תפעל ist = was kannst du ersinnen? vgl. Ps. 58, 3 und arab. فعل VIII.

9. מדה kann nicht für מדתה stehen; man hat dafür מִדָּה ohne Mappik zu sprechen und dieses als Acc. der nähern Beziehung zu fassen.

10. Hier ist der Sinn des Ganzen dunkel. Nur eins ist für mich klar: יחלף ist für יַחְתֹּף verschrieben oder verlesen.

11. מתי שוא bezeichnet hier sichtlich Menschen, die gern sich selbst täuschen, sich für besser halten als sie sind. Die Konjunktion von ולא ist zu streichen und יתבונן in יתבוננו zu ändern. Von letzterem ist das Waw durch Haplographie verloren gegangen. Danach haben wir hier die Begründung des vorhergehenden מי ישיבנו, denn der Sinn ist: niemand kann gegen Gottes Verfahren gegen die Menschen Einwand erheben, weil er die Menschen, die gern sich selbst täuschen, kennt und an ihnen Unrecht wahrnimmt, die sie selber übersehen. Zugleich wird hier auch der in V. 6 ausgesprochene Gedanke weiter ausgeführt.

12. Ein total verderbter Text, und das Ursprüngliche lässt sich nicht ermitteln. So viel aber steht für mich fest: Der Dichter verband פרא mit אדם zum Ausdruck eines Begriffs; vgl. Gen. 16, 12.

13. הכינות ist hier im Sinne von „säubern", „reinigen zu verstehen und darüber der Parallelismus in Ps. 51, 12 zu vergleichen.

14. Ob man תִּשְׁכֵּן belässt oder dafür nach den Versionen תַּשְׁכֵּן spricht, bleibt sich im Grunde gleich. Dagegen hat man in V. a הרחיקהו in תרחיקהו zu ändern. Der Satz heisst dann: wenn du den Frevel, der an deiner Hand klebt, beseitigst. V. b ist Fortsetzung des Vordersatzes. Der Nachsatz beginnt erst mit dem folgenden, mit כי אז = כי עתה eingeleiteten Verse.

15. ממום kann schwerlich heissen frei von Makel, denn für מן in der Bedeutung „ohne“ gibt es keinen sichern Beleg; sieh zu 19, 26 f. Das fragliche Wort ist wahrscheinlich aus מָרוֹם verderbt. Dieses steht im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt, und „du wirst dein Antlitz gen Himmel erheben“ ist so viel wie: „du wirst Gott ins Gesicht schauen können“. Zur Ausdrucksweise vgl. 2 Sam. 2, 22.

16. אתה ist offenbar für עתה verschrieben, und כי עתה, dem כי אז in V. 15 entsprechend, setzt den Nachsatz fort, der erst mit V. 19 zu Ende kommt. Das zweite Glied pflegt man zu übersetzen „wie an verlaufenes Wasser wirst du daran denken“, allein עבר, vom Wasser gebraucht, kann nur dessen Ueberschwellen, nicht aber dessen Verlaufen ausdrücken. כמים ist in כְּיָמִים zu ändern. Danach ist der Sinn: du wirst daran denken wie an etwas, das der Vergangenheit angehört. Ueber den Gebrauch von עבר mit Bezug auf die Zeit vgl. Jer. 8, 20 und Ct. 2, 11.

17. חלד ist verderbt aus einem Substantiv masc. von dem Stamme חלך und von der Bedeutung „tiefes Dunkel“; vgl. arab. حلك und sieh K. zu Ps. 10, 8. Die Aussprache dieses Substantivs lässt sich aber nicht bestimmen. Auch für תעפה, das als Verbum eine Unform ist, hat man mit andern nach Syr. und drei hebr. Handschriften תְּעֻפָה als Substantiv zu sprechen. Letzteres kommt von עוף = עיף und heisst Finsternis; vgl. עֵיפָה.

18. Dass חפר hier „beschämt sein“ nicht heissen kann, hat man schon längst eingesehen. Aber auch die Bedeutung „ausspähen“, wie das fragliche Verbum hier neuerdings gefasst wird, passt herzlich schlecht in den Zusammenhang, weil die Notwendigkeit, auszuspähen, die Sicherheit verringert. Man spreche וְחֻפַּרְתָּ = und du wirst geschützt sein und vgl. arab. خفر. Auch תשכב ist in תשכן zu ändern und darüber zu Hos. 2, 20 zu vergleichen.

19. Hier ist das erste Versglied mit Recht als Glosse erklärt worden. Bei der Ausscheidung dieses Gliedes ist V. b mit V. 20a zur Strophe für sich zu verbinden.

20. V. b ist = und ihre Hoffnung wird zur Enttäuschung. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Jer. 15, 9.

XII.

2. אתם עם kann das nicht ausdrücken, was die Erklärer darin herauslesen, und Duhms אתם העם bessert die Sache nicht. Ebenso ist das zweite Glied der Sprache und dem Bilde nach unhebräisch.

Denn sterben kann nach hebräischen Begriffen nur etwas, das animalisches oder vegetabilisches Leben hat, sonst nichts. Ausserdem konnte der hebräische Dichter von der Weisheit, die nach Pr. 8, 22 ff. älter ist als die Schöpfung der Welt, selbst ironisch nicht sagen, dass sie mit irgendeinem Menschen sterben wird. Für עם ist עִמּוֹ zu lesen, mit Suff., das, wie so oft in dieser Dichtung, auf Gott geht, ohne dass er kurz vorher genannt ist. Ferner hat man in V. b תמות in תָּמִיד zu ändern und dieses auch auf V. a zu beziehen. Ihr seid beständig bei Gott ist so viel wie: ihr steht unter seinem beständigen Schutze; vgl. Ps. 73, 23. Das zweite Glied braucht bei obiger Emendation keiner weiteren Erklärung.

4. Unter רעהו versteht man allgemein den eigenen Freund, vergisst aber dabei, dass es, um dieser Fassung vorzubeugen, לרעהו statt לְרֵעִי heisst, weil רֵעַ oder רֵעֶה mit dem Suff. der ersten Person, eben nur mein Freund heissen würde. Denn im Sinne von „Nächster", „Mitmensch" ist dieses Nomen Beschränkungen unterworfen. So gebraucht, hat dasselbe nicht nur, wie schon früher bemerkt, keinen Plural, sondern kommt auch niemals ohne Suff. vor, und das Suff. ist nur das der zweiten oder dritten Person, nicht der ersten. Hier ging das Suff. der zweiten Person nicht gut an, wohl aber das der dritten, welches auch sonst völlig unbestimmt sein kann. Gemeint sind speziell die Gegner Hiobs, die unter dem beständigen Schutze Gottes stehend — vgl. zu V. 2 — von ihm erhört werden, sooft sie zu ihm rufen. Der Ausdruck Freund ist hier geflissentlich vermieden und statt dessen „Nächster", das heisst „ein anderer" gewählt, weil es hier nur darauf ankommt, dass der von JHVH Begünstigte ein anderer als Hiob ist. Zum zweiten שחוק, das im st. constr. und dessen Bestimmungswort im Gen. objekt. steht, ist aus V. a אהיה zu supplizieren. Mit צדיק תמים sind ironisch die Gegner gemeint; vgl. zu 17, 8. Danach ist der Sinn:

> Zum Gespötte bin ich geworden meinem Nächsten,
> denen, die zu Gott rufen und die er erhört —
> zum Gespötte den vollkommen Gerechten!

Auf Hiob kann קרא לאלוה וגו' nicht bezogen werden, weil Hiobs Beziehungen zu Gott gegenwärtig derart sind, dass ihn Gott nicht erhört, und auf die Vergangenheit nichts im Satze hinweist.

5. לפיד hat mit פיד nichts zu tun, sondern dessen ל ist stammhaft, wie schon Raši richtig erkannt hat, nur dass er nach seiner

Art unter Fackel die Flammen der spätern Hölle versteht, von der hier selbstverständlich die Rede nicht sein kann. לפיד steht im st. constr., und לפיד בוז ist Bezeichnung für eine verächtliche Person; vgl. Jes. 7, 4 זנבות האודים. Für לעשתות שאנן hat man לא אֵשׁ לשאנן zu lesen und למועדי nach Vulg. in למוּעָד zu ändern. לא אש ist nähere Bestimmung zu לפיד בוז. Dass לפיד auch die nicht brennende Fackel bezeichnen kann, geht aus Ri. 15, 5 hervor. לשאנן hängt von אהיה in V. 4 ab. מועד endlich, das im st. constr. steht, ist nicht Partizip von מעד, sondern Substantiv von יעד, und מועד רגל ist Ziel für Fussstösse; vgl. 30, 23. Das Ganze heisst:

Ein verächtlicher Brand, der nicht zündet, bin ich den Sorglosen,
bestimmt zum Ziele für ihre Fussstösse.

6. Für לאשר lies כאשר und בידם für בידו. Dann ist der Satz = wie wenn Gott ihnen alles zur Hand fügte. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 32, 14.

8. Statt שיח lese man שׂוֹחַ = beuge dich. Das Wort ist Imperativ von שחח. Bei ארץ hat man an die kleinen, auf der Erde kriechenden Tiere zu denken. Danach kommen hier zuerst die grossen Tiere und Vögel, von denen letztere in die Höhe steigen und erstere ziemlich in die Höhe ragen, nachher folgen die kleinen Tiere, die sich nur unbedeutend von der Erde abheben, und zuletzt die Fische im Wasser, die nach hebräischer Sprechweise sich unter der Erde befinden; sieh Deut. 4, 17f.

9. Das erste Versglied heisst: wer in aller Welt weiss nicht? Ueber כל אלה = Universum, Welt sieh zu Jes. 45, 7.

12. Hier gibt es nichts zu emendieren; der Text ist vollkommen unbeschädigt. Sieh die folgende Bemerkung.

13. Dieser Vers ist mit V. 12 eng zu verbinden und er bildet einen Schluss, der aus dem dort ausgesprochenen Gedanken gezogen wird. Der Sinn ist: denn, wenn bei den blossen hochbetagten Sterblichen Weisheit zu finden ist, dann muss Gott, der von Ewigkeit her besteht, sie sicherlich besitzen.

15. Statt ויבשו ist נִשְׁבּוּ zu lesen und dieses im Sinne von „an Ort und Stelle bleiben" zu fassen; vgl. zu Gen. 8, 1. Ihm entgegengesetzt ist ויהפכו ארץ. Wenn Gott dem Wasser freien Lauf lässt, ihm nicht Einhalt tut, tritt es aus, überschwemmt die Erde und zerstört den Boden. Nur zu וישבו passt יעצר, wofür es sonst ינער heissen würde; vgl. Nah. 1, 4.

16. עמו und לו bezeichnen hier beide nicht den Besitz, sondern vielmehr die Abhängigkeit, und statt ומשגה ist ומַשְׁגֶּה zu sprechen. Von Gott hängt alle Kraft und aller Erfolg ab, jeder Irrende und Irrtum, das heisst, niemand kann irren, wenn Gott es nicht will. Von Menschen, die andere irre führen, ist in der gleich darauf folgenden Entfaltung des hier ausgesprochenen Gedankens nicht die Rede.

18. Mit מוסר kommt man hier nicht weit, und מוֹסֵר, wie manche Erklärer nach Targum und Vulg. lesen wollen, ist nicht viel besser. Man hat statt dessen אזור zu lesen. Neben אזור מלכים = königlicher, d. i. kostbarer, Gürtel, bezeichnet blosses אזור den gemeinen, aus einfachem Linnen gemachten Gürtel, desgleichen Könige nicht tragen. Danach ist V. b = und macht sie zu gemeinen Bürgern. Andere, die in V. a מוֹסֵר lesen, haben für V. b אֱסוֹר statt אזור vorgeschlagen, als handelte es sich hier um das Sprengen der von Königen angelegten Fesseln und um Fesselung der Könige selbst, aber dazu passt במתניהם nicht, da Fesseln nicht um die Lenden kommen.

21. Hier ist der Sinn des zweiten Gliedes unklar und der Text wohl stark verderbt. Die traditionelle Uebersetzung ergibt einen Gedanken, der in den Parallelismus nicht passt, von sprachlichen Bedenken abgesehen.

23. Statt משגיא lese man מַשְׁגֶּא = מַשְׁגֶּה und vgl. das Substantiv שגיאה. Im zweiten Gliede heisst שטח nicht ausbreiten, sondern wie das ihm ethymologisch entsprechende arab. سطح niederwerfen, niederstrecken, vgl. zu Num. 14, 16. Für וינחם aber ist וַיַּנִּחֵם zu lesen. Sonach erhält man hier den Sinn:

> Er führt Völker in die Irre und vernichtet sie,
> streckt Völker nieder und lässt sie so.

Nach dem massoretischen Texte und seiner üblichen Fassung gibt es hier eine Antithese, dergleichen aber in dieser ganzen Schilderung in keinem der Verse 17—25 sich findet. Auch ist man dabei gezwungen, וַיַּנְחֵם im Sinne von „und lässt sie fortführen“ zu fassen, während נחה sonst nur in gutem Sinne gebraucht wird und deshalb von der Deportation eines Volkes nicht verstanden werden kann.

XIII.

4. טפל, mit תפל verwandt, heisst übertünchen, und eine Tatsache mit Lügen übertünchen ist so viel wie sie durch Lügen entstellen, falsch darstellen. רפאי אליל, eigentlich Quacksalber, bezeichnet hier die Gegner Hiobs als Männer, die, unfähig, die Leiden des

Frommen mit der göttlichen Gerechtigkeit zu versöhnen, falsche Argumente vorbringen, die aber den Widerspruch nicht beseitigen.

6. Für תוכחתי bringt LXX תוכחת פי zum Ausdruck, was als Parallele zu רבות שפתי besser passt.

7. Für Gott reden kann heissen, zu dessen Verteidigung reden und auch an Gottes statt und in seinem Namen reden. Ueber letztere Bedeutung sieh K. zu Ps. 27, 8. Hier ist an beide Begriffe zu denken; sieh die folgende Bemerkung.

8. Das Für-Gott-reden wird hier in seine zwei Möglichkeiten gespalten: wollt ihr seine Partei nehmen oder wollt ihr für ihn streiten, d. i. Gottes Anwalt machen? vgl. Dillmann.

10. Hier ist der Text hoffnungslos verderbt. Alles was sich noch ermitteln lässt, ist der erste Buchstabe des Anfangsworts, der urspsünglich He interrogativ war, und אם als Korrelat dieser Fragepartikel. בסתר gibt gar keinen Sinn, und von Parteinahme für Gott ist schon V. 8 die Rede gewesen.

12. זכרנים heisst nicht Erinnerungen, aus dem Gedächtnis Dargebrachtes (Hitzig), auch nicht Densprüche, Merkworte (Dillmann) sondern aus der Geschichte entnommene Argumente wie 8, 8 ff Zur Ausdrucksweise vgl. Esther 6, 1 ספר זכרונות Verzeichnis von Geschehnissen. Wegen משלי אפר = gehaltlose Sentenzen sieh zu Gen. 18, 27. ל in לגבי bringt גביכם in Vergleich zu גבי חמר. Ueber diesen Gebrauch der Präposition sieh zu Pr. 30, 15. גב aber, wie es hier gebraucht ist, hat mit dem Buckel des Schildes nichts zu tun, denn ihm liegt nicht der Begriff „gewölbt sein“ zu Grunde, den der Stamm גבב unter anderem ausdrückt. Ich muss hier etwas weit ausholen. Im Jüd.-aram. heisst גבב zusammenklauben; vgl. Targum zu Ex. 5, 7. 12. Davon kommt das talmudische גבבא Bündel zusammengeklaubten Reisigs. In der Mischna findet sich das Verbum גב so gebraucht speziell mit Bezug auf vertrocknete kleine Dinge; vgl. Schebiith 9, 6 המגבב ביבש, Gegensatz המלקט עשבים לחים. Dass das Verbum auch bildlich so gebraucht wurde, zeigt Joma 76a, wo es heisst עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו = wie lange willst du unbedeutende Kleinigkeiten sammeln und als Beweise gegen uns vorbringen?*) Diese Bedeutung des Verbums liegt dem fraglichen Nomen hier beidemal zu Grunde, sodass V. b heisst: zusammengeklaubten bröckelnden Lehmklümpchen gleicht das, was ihr gegen mich zusammenkramt.

*) Unsere Talmudausgaben haben hinter מגבב noch דברים, doch ist letzteres nur eine Glosse; vgl. Aruch r. גב V.

14. Streiche על מה, das in LXX fehlt und das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden ist, dann ändere אשא in אֶשָּׂךְ. Sich ins Fleisch beissen ist so viel wie: wissentlich etwas tun, was dem Täter Nachteil bringt; vgl. Kethuboth 52a היא נתנה אצבעה בין שניה = sie hat sich selber den Finger zwischen die Zähne gesteckt, das heisst, sie hat sich selber in ihre missliche Lage gebracht. Dillmann, der wie alle Erklärer אשא belässt, meint, das erste Glied sei wie das zweite zu deuten, weil das Fleisch, in die Zähne genommen, diesen ebenso leicht entfallen könne, wie die Seele der Hand. Allein dies würde nur dann recht sein, wenn mit בשרי Hiobs Portion Braten gemeint wäre, obgleich auch dann das Malheur neben der Lebensgefahr nicht nennenswert wäre. Aber hier ist ja Hiobs Leib gemeint, und wenn dieser den Zähnen entkommt, ist es ja nur ein Glück. Auch ist es nicht wahr, dass etwas in die Zähne genommen ebenso leicht entfallen kann. Wenigstens dachte unser Dichter nach 29, 17 nicht so. Uebrigens bezeichnet כף im Bilde des zweiten Gliedes nicht die Hand, sondern die Handfläche. Denn nicht was man in der geschlossenen Hand, sondern was man auf der offenen Handfläche hat, ist in Gefahr zu entfallen. Wegen dieser Bedeutung von כף ist mit Bezug darauf hier und überall in diesem Bilde שׂום gebraucht; sonst würde, wie 2 Sam. 18, 14, statt dessen לקח in Anwendung kommen.

15. Das Kethib לא ist das einzig Richtige. Die Massora sucht den Schreibfehler an der unrechten Stelle, denn er steckt in איחל, das für אָחִיל verschrieben ist. אך ist = unter allen Umständen. Das Wörtchen bezieht sich also nicht auf das darauf folgende Nomen, sondern auf den Satzbegriff. Für דרכי aber hat man דְּרָךְ zu lesen und das Suff. auf Gott zu beziehen. Das Ganze entfaltet den Sinn des vorherg. Verses. Dort spricht Hiob den Vorsatz aus, er wolle kein Blatt vor den Mund nehmen, sondern das Aeusserste wagen und Gott gegenüber reden, wie ihm ums Herz ist, und demgemäss sagt er hier:

> Sieh, er mag mich töten, aber ich zittere davor nicht;
> immerhin will ich ihm sein Verfahren vorhalten.

Die Aenderung des massoretischen דרכי in דרכיו ist nötig, weil bei ersterem in V. a die Gefahr des Unterfangens zu sehr übertrieben ist. Anders aber verhält sich die Sache, wenn hier von der Kritisierung des göttlichen Verfahrens die Rede ist.

16. הוא steht nicht neutrisch, sondern bezieht sich auf Gott (gegen Dillmann). Wenn hier ein Pronomen V. b antizipieren

sollte, würde es זאת, nicht הוא sein. גם aber hat hier eine eigentümliche Bedeutung, die wir nur unvollkommen durch „übrigens“ ausdrücken können. Der Ausdruck ist prägnant, und der Sinn des Satzes eigentlich der: übrigens kann man kaum von der Gefahr meines Unterfangens sprechen; vielmehr wird er selber zum Siege mir verhelfen. Die Stellung von לפניו unmittelbar hinter der Negation zeigt, dass Hiob bei חנף an seine Gegner denkt. Zum Siege gegen diese, hofft Hiob, wird ihm Gott verhelfen. Es ist aber dieser so wohl als auch der folgende Vers nicht ursprünglich.

17. Für das unerklärliche ואחותי ist mit allen Neuern nach LXX וַאֲחַוֶּה zu lesen. In der Recepta scheinen letztere Lesart und eine andere, die וְחִוִּיתִי war, vereint zu sein. Das Perf. consec. wäre aber in diesem Zusammenhang syntaktisch falsch.

18. Bei näherer Betrachtung wird man finden, dass die Wendung ערך פ' משפט hier in einem ganz anderen Zusammenhang vorkommt als 23, 4. Dort zeigt das auf Gott bezügliche לפניו, wie auch der Parallelismus, dass vom Vorbringen der Argumente die Rede ist. Hier dagegen steht die fragliche Redensart ganz nackt, und ידעתי im zweiten Gliede fordert für das Verbum im ersten eine ihm entsprechende Bedeutung. Aboth 1, 8 wirft ein Licht auf unsere Stelle. Dort kommt ein Ausdruck vor, für den verschiedene Erklärungen gegeben sind, deren keine aber zutrifft. Der fragliche Ausdruck lautet in punktierten Ausgaben der Mischna עֹרְכֵי הַדַּיָּנִין, und das heisst nach manchen Kommentatoren, Gelehrte, die einem Litiganten raten, was er vor Gericht vorbringen soll. So verstanden den Ausdruck schon die Amoräer; vgl. Babli Kethuboth 52 b und Jeruschalmi Kap. 4, Hal. 10. Aber in Aboth heisst es unmittelbar darauf וכשיהיו בעלי דינין עומדין לפניך, was deutlich zeigt, dass die Anrede nicht an eine dritte Person ist, die einem der Litiganten zurechtlegen könnte, was er vor Gericht vorbringen soll, sondern an den Richter selbst. Die andere Erklärung, wonach in ערכי ein griechisches Wort steckt, verdient kaum Beachtung, weil es keinen griechischen Laut gibt, der durch das semitische Ain ausgedrückt werden könnte. An obiger Abothstelle ist הַדִּינִין für הַדַּיָּנִין zu vokalisieren, und der Ausdruck ערכי הדִּינין bezeichnet Richter, die, ehe sie die streitenden Parteien ausgehört, im Voraus spekulieren und Vermutungen darüber anstellen, welche im Rechte sei. Danach ist hier ערכתי משפט zu erklären. Der Satz ist also = ich sehe das Resultat der Argumentation voraus, und dazu passt das

zweite Glied recht gut. Diese Bedeutung von ערך ergibt sich leicht aus dessen Grundbegriff, welcher ist „schätzen“, abschätzen“.

20. V. a ist wörtlich = dann will ich mich vor dir nicht verkriechen, dass heisst, will mich nicht fürchten, es mit dir aufzunehmen; sieh zu Gen. 4, 14 und 2 K. 14, 8.

21. כף kann nicht von der strafenden Hand Gottes verstanden werden, denn diese ist nirgends anders als durch יד ausgedrückt. Und mit der einzigen Ausnahme des Zusammenschlagens der Hände wird כף niemals vom Schlagen gebraucht. Das fragliche Nomen bezeichnet hier die Kontrolle, die Autorität; vgl. zu 9, 33. Danach bedingt sich Hiob hier aus, dass sein göttlicher Gegner während des Streites mit ihm nicht als furchtbarer, Alles beherrschender Gott auftrete, mit dem ein Sterblicher nicht streiten kann, sondern seine Furchtbarkeit ablege und ihm so die Möglichkeit gebe, seine Sache freimütig darzulegen.

22. V. a ist = klage du, und ich will mich verteidigen vgl. zu 5, 1. In V. b ist zu השיבני nicht דָבָר zu supplizieren, sondern dieses Hiph. heisst hier und in ähnlichem Zusammenhang jemandes Argumente widerlegen; vgl. den Gebrauch von שוב in derselben Konjugation in der Sprache der Mischna.

24. Die Wendung הסתיר פ׳ פניו hat, wie gleich erhellen wird, an dieser Stelle eine andere Bedeutung als fast überall sonst*). Denn die beiden Sätze sind nicht einander beigeordnet. Im Hebräischen ist der zweite, für uns aber der erste untergeordnet, sodass der Sinn ist: warum siehst du mich ohne Einsicht in meinen Wandel für deinen Feind an; vgl. den unvergleichlichen Raši. Wegen dieses Sinnes hat תסתיר פניך hier nicht ממני als Komplement.

26. כתב mit על der Person ist hier ein kommerzieller Ausdruck und heisst, deren Konto belasten. Für מְרֹרוֹת, das ein Unwort ist, weil der Plural von מָרוֹר stets מרורים lautet, lese man מֹרְרוֹת als Partizip von מרר im Sinne des Arab. مرّ = vorübergehen. Dieses Partizip fem. ist neutrisch gebraucht. Dem Verbum in V. a entsprechend, hat man auch V. b ותורישני in וְתִרְשֹׁם zu ändern. Sonach ergibt sich hier ein vollkommener Parallelismus, denn der Sinn ist:

Du notierst gegen mich Sachen aus der Vergangenheit
und verzeichnest meine Jugendsünden.

27. Das zweite Glied ist nicht ursprünglich, sondern nach 33, 11 hier eingedrungen. Der Eindringling hat aber in V. c eine

*) Ich sage fast überall sonst, weil der fragliche Ausdruck Ps. 51, 11 in einer Bedeutung vorkommt, die an die oben dafür angenommene streift.

Korruption verursacht, denn für תתחקה ist יִתְחַקֶּה zu lesen und zu diesem das Subjekt aus dem vorherg. סד zu entnehmen. Die Seiten der Höhlung des Blockes reiben gegen das untere Fussgelenk, das darin gezwängt ist, und zeichnen sich daran durch den wund geriebenen Streifen ab. Die unteren Fussgelenke oder die Unterschenkel können sehr gut durch Fusswurzeln ausgedrückt sein, nicht aber die Sohlen, die man gemeinhin unter שרשי רגלי versteht.

28. Für והוא ist entschieden וַאֲנִי zu lesen. Die Recepta beruht auf Verkennung der grammatischen Beziehung von יבלה. Man dachte, dieses Verbum müsse sich auf das Fürwort beziehen, während es einen auf רקב bezüglichen Relativsatz bildet, sodass V. a ist = ich aber bin wie etwas von Fäulnis Ergriffenes, das in Stücke zerfällt. Ueber רָקָב vgl. dessen Gebrauch im Neuhebräischen.

XIV.

1. V. a bildet einen vollständigen Satz, der אדם zum Subjekt und ילוד אשה zum Prädikat hat — vgl. zu V. 4 — während V. b weitere Prädikate bringt.

3. זה ist neutrisch und bezieht sich auf die im Vorherg. beschriebene Beschaffenheit des Menschen. Ueber etwas die Augen offen halten, ist hier = es im Auge behalten, damit rechnen. Das zweite Glied, wie es uns vorliegt, ist unhebräisch, denn man kann nur sagen בא פ' במשפט עם פ', aber nicht הביא פ' את פ' במשפט עמו. Man lese וְאִתּוֹ תָבוֹא במשפט und streiche עמך. ואתו lag auch der LXX vor, nur sprachen die alten Uebersetzer es fälschlich וְאֹתוֹ. Das Suff. bezieht sich auf אדם in V. 1 — vgl. die Suff. in V. 5f. — und die Konjunktion ist adversativ zu fassen. Das Ganze aber bildet eine Frage. Demgemäss muss die Uebersetzung etwa also lauten:

Hast du wohl auch das erwogen
und gehst doch mit ihm ins Gericht?

Ueber בוא במשפט mit את der Person statt des in dieser Wendung gewöhnlichern עם vgl. Ps. 143, 2.

4. Bei טמא ist an den Akt der Begattung zu denken, dem der Mensch seine Entstehung verdankt; sieh K. zu Ps. 51, 7. Wegen dieser Bezugnahme ist es nötig, V. 1a ילוד אשה als Prädikat zu fassen, wie wir getan. לא אחד fasst man viel besser als Subjekt, nicht als Objekt zu einem aus dem Vorhergehenden zu supplizierenden יתן. מי יתן bildet eine Frage, und darauf lautet die Antwort לא אחד = niemand kann machen, dass ein Reiner von einem Unreinen komme.

5. Sprich מִסְפָּר als st. absol., fasse dieses im Sinne von Wenigkeit, das heisst, Weniges oder wenig, und als Prädikat zu חדשיו und vgl. Deut. 33, 6 und Jes. 10, 19. Heisst es doch Num. 9, 20 sogar ימים מספר = wenige Tage. אתך, das die Kürze des menschlichen Lebens als von Gott bestimmt bezeichnet, gehört zu חרוצים. Das Kethib חֻקּוֹ ist das einzig Richtige.

6. Für ויחדל hat eine einzige Handschrift וְחָדַל, und das ist das Ursprüngliche, was auch andere schon erkannt haben. Die Recepta pflegt man zu deuten „dass er raste“, was der Ausdruck aber nicht heissen kann. Statt ירצה sprich יַרְצֶה oder יְרַצֶּה und fasse dies in dem zu Lev. 26, 34 angegebenen Sinne. Der Satz ist dann = bis er wie ein Löhner seine Tagesarbeit abliefert, das heisst, bis er mit seinem mühevollen Leben zu Ende ist. Nach andern, die ירצה belassen, soll hier von der Befriedigung durch den Feierabend die Rede sein, allein יומו kann nur heissen sein Arbeitstag, nicht aber sein Feierabend. Das tertium comparationis ist die Pünktlichkeit in der Bemessung der Zeit. Wie der Löhner punkt bei Ablauf des Tages die Arbeit einstellt, so scheidet der Mensch aus der Welt, sobald die für sein Leben festgesetzte Frist abgelaufen ist. In dem Vergleich liegt jedoch halb versteckt der Nebengedanke, dass, wie der Tagelöhner aufatmet, wenn der Tag vorüber ist, so auch der Mensch im besten Falle froh sein müsse, wenn er beim Tode die Last des Lebens los wird.

9. מריח מים verstehen die Erklärer seltsamer Weise von dem Dufte des Wassers, obgleich Wasser keinen Duft hat. Tatsächlich ist der Ausdruck bildlich gemeint. Bildlich aber ist der Geruch einer Sache das, was sich zu ihr so verhält, wie der Geruch zur Substanz, das heisst, etwas, das, ohne wesentlich die Sache zu sein, doch einen leichten Anflug von ihr hat. So bezeichnet im Talmud ריח הגט einen Scheidebrief, der aus irgendeinem Grunde keine volle Gültigkeit hat, der aber in gewisser Beziehung berücksichtigt wergen muss; vgl. Babli Gittin 86 a und Jeruschalmi Gittin Kap. 9, Hal. 1. In ähnlichem Sinne findet sich ריח im Talmud in den Verbindungen ריח פסול und ריח עֶרְוָה.*) Demgemäss bezeichnet hier ריח מים die Wirkung nahen Wassers, wenn dies auch nicht ganz herankommt; vgl. zu Dan. 3, 27 und das zu Ri. 16, 9 über das Verbum desselben Stammes Gesagte. Statt יפרח ist יַפְרִחַ zu sprechen.

*) Nachträglich sei hier noch bemerkt, dass ריח auch Ex. 5, 21 so gefasst werden kann. Danach hiesse הִבְאַשְׁתֶּם את ריחנו בעיני פרעה, ihr habt gemacht, dass der Pharao unsern Namen nicht hören kann.

Die massoretische Aussprache des Wortes kann nicht für Kal gemeint sein, das allein hier korrekt ist (gegen Barth).

10. ואיו heisst nicht wo ist er? was in diesem Zusammenhang keinen rechten Sinn hätte, sondern wie steht es um ihn? Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Gen. 13, 14.

11. Diesen Vers hat man neuerdings für einen spätern Einschub erklärt, aber mit Unrecht; sieh die folgende Bemerkung.

12. Der vorherg. Vers erhält einen vollkommen befriedigenden Sinn, wenn man ihn nach dem Vorgange mancher jüdischen Erklärer mit der Aussage hier so verbindet, dass er auf etwaige Versuche zur Wiederbelebung des gestorbenen Menschen durch Anwendung derselben Mittel, die bei dem toten Baum wirksam sind, Bezug hat. Dann ist der Sinn dieser beiden Verse der: Der tote Baum erhält wieder Leben, wenn er Wasser nur spürt; beim toten Menschen aber würde man Meer und Flüsse erschöpfen, um ihn mit deren Wasser zu beleben, ohne dass es die gewünschte Wirkung hätte. Dillmann erblickt hier einen Vergleich zwischen dem toten Menschen und Landseen und Flüssen, die durch Abfluss ohne Ersatz trocken werden. Aber danach müsste sich in V. 11 ein Ausdruck finden, der dem עד בלתי שמים hier entspräche, was aber nicht der Fall ist.

13. Mir scheint, dass der Dichter תַּצְפִּנֵנִי sprach. Denn von צפן ist Kal sehr häufig, während Hiph. sicher nur noch Ex. 2, 3 sich findet. Die Massora zog letzteres vor wegen derselben Konjugation des folgenden Verbums.

14. Hier ist das erste Glied, das als Fragesatz sich in den Zusammenhang durchaus nicht fügen will und einen Bedingungssatz nicht bilden kann, sonder Zweifel zu streichen. Der Satz ist Randglosse eines alten Lesers, worin in Form einer rhetorischen Frage die Unmöglichkeit der in diesem Wunsche vorausgesetzten Zurückrufung eines Toten aus dem Hades ausgedrückt wird.

15. Unter מעשה ידיך ist nicht Hiob als Geschöpf Gottes zu verstehen, sondern der Ausdruck ist = deine Tat, das heisst, das, was du mir tun würdest. Für תכסף aber hat man unbedingt אֶכְסֹף zu lesen. Die Recepta beruht auf Missverständnis des Vorhergehenden. Der Sinn wird klar, wenn man erwägt, dass die vorausgesetzte Zurückrufung aus dem Hades geschehen würde, wenn sich der Zorn Gottes gelegt; vgl. V. 13b. Danach würde sich Hiob, der jetzt, vom Zorn Gottes getroffen, das Leben so sehr hasst, dass er sich den Tod wünscht, nach der Zurückrufung aus

dem Hades und nach der göttlichen Behandlung sehnen, die ihm darauf in Aussicht stünde.

16. Hier wird der in V. 14 begonnene Nachsatz fortgesetzt. Zur Vermeidung des Irrtums, in den alle Erklärer verfallen sind, wird diese Fortsetzung mit כי עתה eingeleitet; vgl. z. B. 6, 3. Es ist also hier nicht die Rede von dem gegenwärtigen Zustand der Dinge, sondern von dem, was jetzt sein würde, wenn der im Vorherg. ausgesprochene Wunsch in Erfüllung ginge. Die Erklärer, die hier einen Uebergang zur Wirklichkeit erblicken, sind gezwungen, nicht nur das Zählen der Schritte gegen alle Logik als feindlichen Akt zu fassen, sondern auch im zweiten Gliede zur Emendation zu greifen und תשמר in תעבר zu ändern, was bei unserer Fassung unnötig ist. Das Zählen der Schritte ist ein Akt der Liebe*). Wenn so etwas möglich wäre, dass Gott ihn im Hades während seines Zornes bärge und ihn nachher wieder ins Leben zurückriefe, dann meint Hiob, würde Gott seine Schritte zählen, wie es Eltern bei einem Kinde tun, das eben erst das Gehen lernt, und würde nach seinen Fehlschritten oder Sünden nicht ausschauen, auf sie nicht lauern.

17. Für חָתֻם liest man vielleicht besser יַחְתֹּם, da Jod wegen des Vorherg. leicht ausfallen konnte, doch nötig ist dies nicht. Jedenfalls aber gehört das hier Gesagte noch zu dem, was unter der Voraussetzung, dass der Mensch aus dem Hades zurückgerufen werden könnte, geschehen würde. Die Versiegelung der Sünden in einem Beutel würde geschehen, lediglich damit sie nicht zum Vorschein kämen und die Bestrafung des Sünders forderten; vgl. Dan. 12, 9. Aehnlich ist in V. b das Verkleben des Frevels zu deuten.

18. ואולם ist zu verstehen mit Bezug auf den im Vorherg. beschriebenen Zustand der Dinge unter der Voraussetzung einer Rückkehr aus dem Hades, nachdem sich der göttliche Zorn gelegt hat, welche Voraussetzung hier und im folg. Verse für eitel erklärt wird. An יבול ist trotz LXX und Syr., die statt dessen יפל ausdrücken, nichts zu ändern, und צור ist ein zweites Subjekt dazu, während יעתק ממקומו einen auf letzteres bezüglichen Relativsatz bildet.

19. Unter אבנים sind die Trümmer des von seiner Stelle losgerissenen Felsens zu verstehen; vgl. Ez. 26, 12 אבניך und Ps.

*) 31, 4 spricht keineswegs dagegen, denn dort erhält die Wendung durch כל, das hier fehlt, einen andern Sinn.

102, 15 אבניה. Unter מים aber ist das Regenwasser gemeint. Das Subjekt zu תשטף, das hier nicht überschwemmen, sondern durch starke und wiederholte Wässerung weich machen bedeutet, ist סחיפה = starker Regenguss, wie man mit Budde statt ספיחיה zu lesen hat. Dessen Objekt aber ist aus אבנים zu entnehmen, während עפר ארץ ohne Artikel im Acc. des Produkts steht. Die Konjunktion von ותקות endlich ist adversativ zu fassen. Danach ist der Sinn dieses und des vorherg. Verses wie folgt:

Ein Berg, wenn er gestürzt ist, zerfällt,
ebenso ein Fels, der von seiner Stelle losgerissen wird;
das Wasser zerreibt die Felsentrümmer,
und starker Regenguss erweicht sie zu Fruchtboden —
aber des Menschen Hoffnung lässt du ganz zunichte werden.

Oben V. 7—12 wurde dargetan, dass der Mensch schlimmer daran ist als die Pflanze, und hier kommt die Klimax dazu, da gezeigt wird, dass der Mensch sogar schlechter daran ist als irgendein Berg oder Fels. Denn es kann wohl vorkommen, dass der Berg und der Fels aufhören das zu sein, was sie sind, aber im schlimmsten Falle sorgt die Natur dafür, dass sie auch dann noch in Gestalt von Fruchtboden eine nützliche Existenz haben. Der Mensch dagegen stirbt und ist dann ein Nichts, ein blosser Schatten. Bei der Vergleichung kommt nur zum Ausdruck, was das Wasser für die Trümmer des harten Felsens tut; dass den weichern Trümmern des Berges dieselbe Behandlung wird, versteht sich danach von selbst.

20. In ותשלחהו liegt der Nebenbegriff, dass der Fortgeschickte nie wieder zurückkehrt; sieh zu Gen. 8, 7.

21. Hier will bloss gesagt sein, dass der Tote im Hades sich um nichts kümmert, das droben vorgeht, nicht einmal um das Schicksal seiner ihm lieb und teuer gewesenen Kinder.

22. אך bezieht sich nicht auf בשרו, sondern auf עליו. Um die Aussen- oder Oberwelt sich nicht kümmernd, ist sich der Tote im Hades seiner selbst wohl bewusst und empfindet schmerzlich seine schattenhafte Existenz.

XV.

2. Man beachte, dass דעת hier als vox media gebraucht ist, sonst könnte der Ausdruck nicht durch רוח = Unsinn, eigentlich Gehaltloses, näher bestimmt sein. In der Sprache der Mischna

bezeichnet דעת die Auffassung, die Ansicht, vgl. Aboth. 4, 8, hier aber die Argumentierung für eine Ansicht oder Auffassung. קדים ist in diesem Kontexte einfach Synonym von רוח und nicht eine Steigerung davon; vgl. Hos. 12, 2.

3. הוכח heisst hier nicht rügen oder strafen, sondern argumentieren, als Beweis anführen.

4. Nach der vorherg. rhetorischen Frage, die virtuell einer Verneinung gleichkommt, ist אף = ebensowenig; vgl. das zu Jes. 49. 15 über das sinnverwandte גם Gesagte.

5. כי ist temporal zu verstehen und das Ganze mit V. 4 eng zu verbinden, sodass der Sinn der beiden Verse ist:

Ebensowenig vermagst du die Gottesfurcht wegzudisputieren
und den Wert der Andacht vor Gott zu schmälern,
wenn dein Schuldbewusstsein deinen Mund lehrt
und du der Sophisten Sprechweise wählst.

7. In dem uns vorliegenden Texte muss entweder ראשון oder אדם Prädikatsnomen sein, aber keines der beiden passt hier dafür recht. Darum vermute ich, dass הראשון verschrieben ist für הראשית. Dem Dichter schwebt offenbar die Vorstellung vor, dass die Weisheit älter ist als die Schöpfung; sieh Pr. 8, 22 ff. Wenn Hiob vor allen andern Menschen geboren worden wäre, dann hätte er eine Zeitlang die Weisheit ganz für sich allein gehabt und sich darum von ihr mehr aneignen können als irgend ein anderer. Soll dieser Gedanke aber auch nur halbwegs logisch sein, so muss die Weisheit als Lehrerin gedacht werden. Als solche kann sie an einem einzigen Schüler mehr leisten als an vielen.

8. ותגרע אליך חכמה heisst nicht „und zogst die Weisheit an dich“, wie man zu übersetzen pflegt, sondern der Ausdruck ist prägnant und = und eignetest dir die Weisheit an zum Ausschluss anderer. Wäre auch die Beziehung zu den andern ausgedrückt, so würde es durch מן geschehen; sieh zu Gen. 47, 18.

10. Mit שב und ישיש meint Eliphas sich selbst, denn er war der älteste unter den drei Freunden Hiobs, weshalb er nicht nur bei der Einführung im Prolog zuerst genannt wird, sondern auch in der Dichtung selbst stets zuerst spricht. כביר מאביך ist = mehr als alt genug, um dein Vater sein zu können. Nach der üblichen Fassung dieses Ausdrucks würde der Dichter den Eliphas voraussetzen lassen, dass Hiobs Vater noch am Leben sei, und eine solche Voraussetzung stimmt nicht zu der im Volke herrschenden Vorstellung über die Beziehungen Gottes zu den einzelnen Familien.

Nach dieser Vorstellung, welcher der für das Volk dichtende Dichter Rechnung tragen musste, hätte Hiob bei Lebzeiten seines Vaters zum Helden dieser Dichtung nicht gemacht werden können; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 26, 24.

12. Für ירמזון ist mit andern nach LXX יְרַמּוּן zu lesen und darüber Pr. 30, 13 zu vergleichen. Die Recepta setzt ein Verbum רזם = רמז voraus und macht es dazu noch nötig, „winken“ in „rollen“ umzudeuten.

13. Hier pflegt man zu übersetzen „dass du gegen Gott dein Schnauben kehrst und deinem Munde solche Worte entfahren lässt“. Allein השיב heisst nicht schlechtweg wenden, רוח bedeutet nicht Schnauben, und מלין heisst nicht solche Worte. Hier muss man beim ersten Gliede zweierlei in Betracht ziehen, nämlich dass Hiob in seinen bisherigen Reden sich von Gott den Tod erbittet — vgl. besonders 6, 8—10 — und dass es Eccl. 12, 7 von dem Geiste des Menschen nach dem Tode heisst והרוח תשוב אל האלהים. Was das zweite Versglied anlangt, so verweise ich auf die Bemerkung zu 8, 10, wonach aus dem Munde — nicht aus dem Herzen — Worte hervorbringen so viel sein kann wie: unaufrichtige Worte sprechen, das sprechen, was man nicht meint. Danach gestaltet sich der Sinn des Gedankens hier also:

Dass du dich bereit erklärst, Gott dein Leben zurückzuwerfen,
obgleich das nur Worte sind, an denen dein Herz keinen Anteil hat.

Eliphas, welcher weiss, wie sehr der Mensch selbst unter den schwersten Leiden am Leben hängt, bezweifelt, dass es Hiob mit seinem Wunsche nach dem Tode Ernst sei.

15. Statt בקדשו sprich, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, בְּקָדְשׁוֹ. Seinen heiligen Sitz, den Himmel, findet Gott nicht traulich; dieser Sitz ist für Gottes reines Wesen nicht rein genug.

16. Wasser trinken ist viel leichter als Speise verschlucken, die man kauen muss und die einem in der Kehle stecken bleiben kann. Darum ist hier „er trinkt Unrecht wie Wasser“ so viel wie: es fällt ihm leicht, Unrecht zu tun, er macht sich nichts daraus.

18. מאבותם kann nicht heissen „als Ueberlieferung von ihren Vätern“, wie man den Ausdruck gewöhnlich wiedergibt. Ausserdem muss ולא כחדו danach zum Vorhergehenden gezogen werden, und dann geht der Parallelismus verloren. Für כחדו מאבותם ist mit veränderter Wortabteilung כחדום אבותם zu lesen und die beiden Suff.

auf חכמים zu beziehen. Gewöhnlich wird כחד mit dem Acc. der Sache und מן der Person konstruiert, doch ist, wie es scheint, auch die umgekehrte Konstruktion gestattet, ebenso wie מנע, bei dem erstere Konstruktion die Regel ist, 31, 16 und Num. 24, 11 letztere Konstruktion hat. Hier aber kommt die Beziehung zur Sache nicht zum Ausdruck, weil sie sich leicht aus dem Zusammenhang ergibt. Danach ist V. b = und worüber ihre Väter sie nicht in Unwissenheit liessen, wörtlich davon ihre Väter sie nicht zurückhielten. LXX drückt weder ein Suff. am Verbum noch eine Präposition am Nomen aus, doch beruht wohl ihr Verfahren nur auf Unverständnis, wie sie denn auch Textworte, mit denen sie nichts anzufangen weiss, sehr oft unübersetzt lässt; sieh zu Gen. 18, 4.

20. Das zweite Versglied ist nicht bloss Zeitangabe zu dem ersten, sondern bildet einen vollständigen unabhängigen Satz, und der heisst: und nur wenige Jahre sind für den Gewalttätigen bestimmt. Ueber מספר sieh zu 14, 5. Doch handelt es sich hier nicht um die kurze Lebensdauer des Genannten, sondern nur um die Kürze seiner Blüte, seines Glückes.

21. שלום heisst in diesem Zusammenhang nicht Frieden, sondern Sicherheit, Gefahrlosigkeit. Es ist aber hier nicht von Tatsachen die Rede, sondern nur vom Wahne, von dem der Frevler bei seinem Schuldbewusstsein besessen ist. In seiner Angst vor der wohlverdienten Strafe glaubt der Frevler Schreckenslaute zu hören und wähnt, wo gar keine Gefahr ist, es komme jemand, der ihn vernichten werde; vgl. Pr. 28, 1.

22. V. a ist = er glaubt nicht der Finsternis zu entgehen. Ueber diese Bedeutung von שוב מן sieh zu Jer. 50, 13. In V. b ist צפו für צפוי verschrieben. צפוי ist = bestimmt; vgl. Esther 2, 9 den Gebrauch des Partizip pass. des sinnverwandten ראה.

23. V. a emendiert Beer nach LXX in נֻעַד הוּא לְלֶחֶם אַיָּה = er ist bestimmt zum Frasse für die Geier. Allein, abgesehen davon, dass es danach לאיה heissen müsste, würde der Dichter, wenn er so etwas hätte sagen wollen, בשרו statt הוא und לעוף השמים geschrieben haben, ohne eine bestimmte Vogelart zu nennen. Auch hier hat man das Gesagte in dem zu V. 21 angegebenen Sinne zu verstehen. Der Frevler wird stets von bösen Ahnungen gequält, besonders von der Furcht vor Bettelarmut, in welcher Furcht er sich als umherziehenden Bettler sieht. איה ist wahrscheinlich zu streichen. In V. b ist בידו in אֵידוֹ zu ändern und יום חשך als Glosse zu tilgen. נכון אידו heisst sein Untergang ist fest beschlossen; vgl.

Gen. 41, 32. In dem massoretischen Texte will יום חשך Subjekt sein zu נכון, aber dann passt בידו durchaus nicht.

24. Sprich das Anfangswort יְבַעֲתֻהוּ und fasse צר allein als Subjekt dazu, während das folg. Nomen das Subjekt zu תתקפהו bildet. In V. b müssen der lästige König und das rätselhafte כידור unbedingt eliminiert werden. Man ändere כמלך in כְּמַלְאָךְ und לכידור in לְפִידוֹ oder auch לְכִידוֹ, wenn man an die Korrektheit des 21, 20 vorkommenden כיד glaubt.

Ihn schreckt Not, und Angst bemächtigt sich sein,
wie ein Bote bestellt zu seiner Vernichtung.

Ueber die Fassung von עתיד vgl. V. 28 den Gebrauch des Verbums desselben Stammes.

25. Dieser Vers bildet die Begründung des folgenden, wie auch V. 27 das begründet, was darauf folgt; vgl. 20, 19f.

26. Statt des unmöglichen בצואר hat man כְּצָר zu lesen. Er — Gott — stürmt gegen ihn an wie gegen einen Kriegsfeind. Der zweite Halbvers ist heillos verderbt. Nur so viel steht für mich fest: das Suff. in מגניו geht auf den Frevler. Mit dessen Schild tut Gott etwas, zerschmettert ihn oder dergleichen.

27. Am Schluss ist כסל, dem vorherg. פניו entsprechend, in כְּסָלוֹ zu ändern. Das Suff. ist durch falsche Wortabteilung verloren gegangen.

28. Dass man hier ישכן statt וישכן zu lesen hat, ist schon oben angedeutet worden. Auch ist zu V. 25 bereits bemerkt, dass dieser Vers durch den vorherg. begründet wird. In welcher Weise dies geschieht, ist jedoch nicht klar. Möglich, dass man ערים נכחדות im Sinne von „abnehmende“, d. i., „in Verfall geratende Städte“ zu fassen hat. Danach würde das Abnehmen der Städte dem Zunehmen des Frevlers an Fett entsprechen. Jedenfalls aber ist hier vom Beginne des Untergangs des Frevlers die Rede.

31. Hier ist das Ganze undeutbar. Die Massora, die den Wegfall von Aleph in בשוא bloss registriert, ohne es zu ersetzen, ist ihrer Konjektur nicht gewiss. Der Vers, der den Zusammenhang durchbricht, ist wahrscheinlich eine Randglosse.

32. Statt des unpassenden תמלא ist mit andern nach LXX und Syr. תִּמַּל, Niph. von מלל, zu lesen.

35. Den עמל und den און beabsichtigten die Frevler für ihre Opfer, die מרמה aber, das heisst, die Enttäuschung, ist ihr eigen Teil.

Sie brüten Unheil und hecken Ungemach,
aber ihre heimlichen Pläne bereiten ihnen nur Enttäuschung.

XVI.

2. מנחמי עמל kann nur durch eine Umschreibung wiedergegeben werden. Im Talmud kommt ein gewisser Rabbi, um seinen Freund über den Verlust einer Tochter zu trösten, die als halbwüchsiges Mädchen gestorben war, und weiss dem unglücklichen Vater nichts Tröstlicheres zu sagen, als dass Gott es mit ihm gut meine, weil aus seiner Tochter, wenn sie am Leben geblieben wäre, wohl nichts Gutes geworden sein würde; sieh Babakamma 38 a. f. Solche taktlose, mehr wehtuende als den Schmerz lindernde Tröster glaubt Hiob in seinen Freunden zu erblicken, weil sie ihm nichts Besseres zu sagen haben, als dass er durch seine Leiden Sünden abbüsse, und ihm so neuen Schmerz verursachen, statt ihn zu trösten. Dies heisst מנחמי עמל.

3. V. a pflegt man zu übersetzen „sind die windigen Worte nun zu Ende?" Allein, abgesehen davon, dass dazu V. b nicht passt, müsste dieser Gedanke durch הֲתַמּוּ דברי רוח ausgedrückt sein; vgl. 31, 40 und 1 Sam. 16, 11. Ausserdem hat ein solcher Gedanke hier überhaupt keinen rechten Sinn, da der Vorredner, ob er vernünftig oder Unsinn geredet, für diesmal mit seiner Rede zu Ende ist. Hier muss man von vorn herein bedenken, dass Hiob im unmittelbar darauf Folgenden von der Ungleichheit der Lage der Disputanten spricht. Danach will mit dieser rhetorischen Frage gesagt sein, dass derjenige, der sich nicht scheut, Unsinn zu reden, insofern im Vorteil ist, als er niemals um Gedanken und Worte verlegen ist, denn Unsinn kann man recht lange sprechen, ohne viel nachzudenken. In V. b heisst מה ימריצך was drückt dich, tut dir weh? und das darauf folgende כי ist temporal zu verstehen. Sonach gibt dieser zweite Satz noch einen Umstand an, wodurch Hiob beim Argumentieren seinen Genossen gegenüber im Nachteil sich befindet. Den Gegner drückt nichts während er spricht, er kann ruhig und gelassen sprechen; wer dagegen wie Hiob als schwer Leidender sich zu verteidigen hat, der kann nicht immer das richtige Wort finden, um das auszudrücken, was er sagen will.

4. Das Verbum חבר, wovon Hiph. hier intransitiv gebraucht ist, hängt, etymologisch mit dem mischn. חָבֵר, arab. حبر zusammen und heisst an Wissen überlegen sein. Waw in ואניעה aber ist disjunktiv. Um seinem Vorwurf den Stachel der Gehässigkeit zu nehmen, fügt Hiob hier hinzu, dass seine Gegner in dieser Weise gegen ihn verfahren, nicht weil sie schlechte Menschen

sind, sondern weil es überhaupt in der Natur des Menschen nicht liegt, mit dem Nächsten wahrhaft mitzufühlen und mitzuleiden. Er selber, sagt er, würde nicht anders tun als sie, wenn die Lagen und Rollen umgetauscht wären. Wenn er in ihrer Lage wäre und den Tröster zu machen hätte, dann würde auch er nur darauf ausgehen, sich ihnen in Worten überlegen zu zeigen, das heisst, ihnen ihre Klage durch wohlgewählte Worte auszureden, oder er würde nicht einmal reden, sondern bloss mit dem Kopfe schütteln. — Der Vers, der beispiellos überladen ist, teilt sich am besten bei נפשי in zwei gleichmässige Disticha.

5. Dies ist eine weitere Entfaltung des Vorhergehenden von אחבירה an. Das erste Verbum ist im Sinne des klassischen Imperf. zu fassen und drückt den blossen Versuch der Handlung aus. Waw in V. a ist auch hier disjunktiv. ניד aber steht im st. absol. und ist Subjekt zu יחשך, während שפתי das Objekt bildet. Ueber חשך in Verbindung mit שפתים vgl. Pr. 10, 19. ניד שפתי im Sinne von „Beileid meiner Lippen" ist unhebräisch. Blosses ניד bezeichnet das Bewegen des Oberkörpers hin und her als Gebärde des Beileids; vgl. 2, 11 den Gebrauch des Verbums desselben Stammes.

6. Dieser Gedanke geht noch von der hypothetischen Voraussetzung aus, dass sich Hiob in der Lage seiner Gegner befindet und die Rolle des Trösters hat. Das Uebrige über unsere Fassung dieses Verses wird sich aus der unten folgenden Uebersetzung ergeben.

7. אך עתה ist ein etwas stärkerer Ausdruck als ועתה, womit die Rede von der Hypothese zur Wirklichkeit hinübergeführt wird; sieh zu 1 Sam. 13, 14. Hiph. von לאה heisst einen besiegen, ihn schlagen; vgl. zu Jes. 7, 13. Das Subjekt zu הלאני ist entweder Gott oder, was wahrscheinlicher ist, unbestimmt. השמות ist = du hasst verwirrt, und für עֲדָתִי hat man עֵדֹתַי zu sprechen und dieses im Sinne von „meine Argumente" zu fassen. Eigentlich ist der Ausdruck = das was für mich zeugt. In V. b geht die Rede in die zweite Person über, und der Angeredete ist Gott. Ihn macht Hiob verantwortlich für die ungünstigen Umstände, unter denen er zu sprechen hat und seine Argumente nicht wohl ordnen kann, was an seinem Misserfolg schuld ist. Fasst man nun alles oben Gesagte zusammen, so ergibt sich für V. 3—7 der Sinn wie folgt:

Gibt es ein Ende für unsinnige Worte?
und was drückt dich, während du redest?
Ja, ich selber würde reden wie ihr,

wäret ihr an meiner Statt:
ich würde mich euch in Worten überlegen zeigen
oder bloss mit dem Kopfe schütteln;
wollte versuchen, durch meine Rede euch Mut einzuflössen,
oder es sollte eine blosse Gebärde des Mitleids die
Lippen mir schonen.
Denn, wenn ich dann spräche, wär's nicht den eigenen
Schmerz zu lindern,
und unterliesse ich's, was verlöre ich denn?
So aber habe ich den Wettkampf verloren —
du hast all meine Argumente verwirrt!

8. Hier sind am Anfang Worte weggefallen, die mit ותקמטני zum Abschluss kamen. Das Ausgefallene muss mehrere Sätze ausgemacht haben. Nur bei dieser Annahme ist im Folgenden der Uebergang von der zweiten Person zur dritten erklärlich. Beim verlorenen Zusammenhang lässt sich nicht bestimmt sagen, in welchem Sinne der Dichter ותקמטני verstanden wissen wollte. Wahrscheinlich aber soll der Ausdruck heissen: du hast mich wehrlos gemacht; vgl. arab. قمط einem Hände und Füsse oder richtiger die Hände an die Füsse binden. Wegen der eingetretenen Lakune ist auch der Sinn dessen, was auf dieses Verbum folgt, unsicher. Man weiss nicht, wer Subjekt zu ויקם ist. Jedenfalls aber ist ויקם בי zum ersten Gliede zu ziehen. Aber auch so ist der Sinn des zweiten dunkel.

9. אפו, dem שניו in der Parallele entspricht, heisst seine Nase. טרף ס' אפו scheint eine Gebärde des Ekels auszudrücken, wie deutsch „die Nase rümpfen“, nur viel stärker. Welcher Begriff dem hebräischen Verbum in dieser Wendung zu Grunde liegt, lässt sich freilich nicht sagen. Aber bei einem Idiotismus ist volle Sicherheit sprachlicher Erklärung nicht möglich. חרק עלי בשניו ist offenbar = er fletscht die Zähne gegen mich. Denn das Knirschen der Zähne geschieht, wenn man die Wut verbeisst, wovon aber hier die Rede nicht ist.

10. Das nur hier vorkommende Hithp. von מלא heisst wörtlich sich gegenseitig ergänzen. Gemeint ist, dass die Gegner beim Argumentieren einander die Ansichten und Behauptungen bestätigen; vgl. zu Num. 14, 24. „Sie versammeln sich“ kann יתמלאון nicht bedeuten. Die diesbezügliche Angabe der Wörterbücher beruht auf Verkennung des Gebrauchs von מְלֹא Gen. 48, 19 und Jes. 31, 4; sieh zu jenen Stellen.

11. An עויל ist, soweit die Konsonanten in Betracht kommen, nichts zu ändern, doch hat man dasselbe עֲוִיל zu vokalisieren. Letzteres ist aber nicht eine Bildung nach der Form von קְטִיל, sondern Diminutiv von עֲוָל, und das Diminutiv ist hier in verächtlichem Sinne gebraucht; vgl. zu 19, 18 und zu 2 Sam. 22, 29. Statt ירטני sprachen die alten Rabbinen יַרְטֵנִי als Hiph. von רטה; vgl. Midrasch rabba Ex. Par. 21, wo es heisst לכן הִרְטָה אתו הוי ועל ידי רשעים ירטני. רטה kann eine Nebenform von טרה gewesen sein und im hebräischen Sprachgebrauch geheissen haben, machen, dass einem die Wunde von neuem aufbricht.

12. Zu שלו passen die Verba פרפר und פצפץ, welche beide „zerbröckeln", „zerstückeln" heissen, sehr schlecht. Man hat daher für das fragliche Wort שָׁלֵם zu lesen und dieses im Sinne von „unversehrt", „heil" zu fassen.

13. רביו kann nicht heissen seine Schützen; vgl. zu Gen. 49, 23 und Jer. 50, 29. Man lese dafür רבים = mehrere, mehr als ein Gegner. LXX hat sämtliche Verba in diesem und dem folg. Verse im Plural, doch ist dies nicht notwendig richtig.

15. Hier gibt Dillmann eine längere Beschreibung des Trauergewandes und der Art und Weise, wie man es trug. In dieser Beschreibung wird stark betont, dass das Trauergewand aus Ziegenhaar bestand und anliegend auf dem blossen Leibe getragen wurde, dann heisst es weiter: da es an sich schon stechend in die schrundige und aufgeschwollene Haut des Elefantiasiskranken einsticht, so findet der Ausdruck „aufgeheftet" seine genügende Erklärung. Duhm wieder denkt bei תפר an die Verfertigung des genannten Gewandes durch Nähen und gibt dem Verbum den prägnanten Sinn: zusammenheften und tragen. Zu ähnlicher Auskunft greifen auch andere Erklärer. So sucht man sich bei unzulänglicher Kenntnis der Sprechweise hebräischer Dichter zu helfen. In Wirklichkeit aber ist תפר hier bildlich gebraucht und der Sinn des Satzes für uns der: das Trauergewand kommt mir nicht vom Leibe, wie wenn es daran angenäht wäre, das heisst, ich bin in steter Trauer. Solche hebräische Bilder sollten aber, namentlich in Uebersetzungen für das Volk, nicht wörtlich wiedergegeben, sondern gehörig verdeutscht werden. עוללתי kommt von עלל = غلّ, vgl. על Joch, und heisst ich habe hineingesteckt.

18. Wenn die Erde vergossenes Blut zudeckt, schreit es nicht gen Himmel wie sonst; vgl. Gen. 4, 10 und sieh zu Gen. 37, 26 und Ri. 9, 5. Es ist jedoch hier nicht vom Morde die Rede,

sondern nur von himmelschreiendem Unrecht; vgl. zu 2 Sam. 16, 8. Gemeint ist das Unrecht gegen Hiob, den die Gegner als Sünder darstellen. Merkwürdiger Weise heisst auch im Dialekt der polnischen und russischen Juden „jemandes Blut vergiessen“ nichts Schlimmeres als ihn stark beschämen. In V. b heisst מקום, wie sehr oft in der Mischna, so z. B. Berachoth 4, 2, Gelegenheit, Anlass. Danach ist der Sinn des Ganzen der:

O Erde, lass mein Blut gen Himmel schreien,
sodass ich nicht nötig habe, selber Klage zu erheben.

Wenn die Erde das Blut Hiobs nicht zudeckt, schreit dies gen Himmel, und der Leidende selber kann sich das Klagen ersparen. Lächerlich ist die Wiedergabe von ואל יהי מקום לזעקתי durch „und kein Ort sei meinem Klagegeschrei“ (Ewald), was nach der Erklärung unbegreiflicherweise heissen soll: durch nichts aufgehalten und geschwächt, schalle meine Klage durch die ganze Welt. Nicht besser ist „mein Wehruf finde keine Ruhestatt“ (Baethgen in der Uebersetzung von Kautzsch). Aehnlich Dillmann. So tappt man oft im Finstern, wenn man es nicht versteht, bei der Erklärung des A. T. die spätere Sprache, wie sie in der talmudischen Literatur erscheint, gründlich zu Rate zu ziehen.

19. שמים und מרומים sind hier offenbar dem ארץ im vorherg. Verse entgegengesetzt. Danach ist גם עתה = aber auch so, das heisst, auch wenn die E r d e das Blut zudeckt, sodass von unten für Hiob andererseits keine Klage kommt. Selbst in diesem Falle gibt es für Hiob droben im Himmel Zeugen. Ueber עתה von den Umständen gebraucht vgl. das häufige ועתה = quae cum ita sint.

20. מליצי רעי bildet einen vollständigen Satz, und der heisst: meine Fürsprecher sind meine Gedanken, d. i., mein Dichten und Trachten. Nur das allein passt zu den Zeugen, von denen unmittelbar vorher die Rede war. Ueber מליץ vgl. 33, 23 und über רֵעַ Ps. 139, 2. Am besten zieht man מליצי רעי zum vorherg. und verbindet den Rest mit dem folgenden Verse.

21. Die Fassung dieser beiden Sätze, die von dem im vorherg. דלפה עיני enthaltenen Begriffe des Flehens abhängen, ergibt sich aus folgender Uebersetzung.

Dass er dem Manne Recht schaffe gegen Gott,
wie er's zwischen einem Menschen und dessen Gleichen tut.

Hiob flüchtet sich also, mit Mohammed zu reden, vor Gott zu Gott; sieh zu Jes. 27, 5.

XVII.

1. קברים ist nicht Subjekt, sondern Prädikat, während jenes aus ימי entnommen werden muss, sodass der Sinn ist: meine verflossenen Tage sind mir ebenso viele Gräber, das heisst, ihre Erinnerung ist mir ebenso schmerzlich und betrübend wie die Erinnerung an dahingeschiedene Kinder.

2. V. b ist = und ihrem Wetteifern muss ich zuschauen. Ueber Hiph. von מרה im Sinne von „wetteifern“ vgl. Sabbat 31 a.

3. Statt ערבני sprich עֶרְבֹנִי, d. i., עֵרָבוֹן + Suff. Danach ist V. a = setze du ein; meinen Einsatz hast du schon, das heisst, du hast mir ja alles genommen, was ich hatte, so behalte es als meinen Einsatz. Beer bei Kittel liest fälschlich עֶרְבֹנִי.

4. תרומם ist Jussiv und der Sinn des Satzes: darum darfst du sie nicht obsiegen lassen; vgl. die Wendung רמה יד פ' = siegen.

5. V. b bildet einen Umstandssatz, und der Sinn des Ganzen ist:

Für einen Anteil nennt man Freunde,
während die eigenen Kinder verschmachten!

Dies scheint sprichwörtlich gewesen und hergenommen zu sein von der letztwilligen Verfügung eines Mannes, der sein Vermögen Freunden vermacht und die eigenen Kinder leer ausgehen lässt. Die Anführung obigen Sprichworts zeigt, dass Hiob an seinem Siege doch zweifelt und befürchtet, Gott werde die Gegner, die es mit ihm halten, obsiegen lassen, während er, der Fromme, der treue Sohn Gottes, erliegen muss.

6. Für למשל ist mit andern nach mehrern der alten Versionen לְמָשָׁל zu sprechen. Aber damit allein ist hier noch nicht geholfen; man hat auch לפנים in לְבָנִים zu ändern. Im Topheth wurden Kinder geopfert, und es war daher natürlich, dass man mit dem Namen dieser grausigen Stätte kleine Kinder schreckte.

Zum Sprichwort für alle Welt hat er mich hingestellt,
und zum Todesgraus bin ich Kindern geworden.

Ich ziehe diese leichte Emendation der üblichen Fassung der Recepta vor, wonach תפת לפנים heisst das Speien ins Gesicht und dieses erst in „jemand, dem man ins Gesicht speit“ umgedeutet werden muss.

7. V. b ist vielleicht zu emendieren וְיִצְרִי כצל כָּלָה und mein Gebilde, das heisst, mein ganzer Körper, schwindet dahin wie der Schatten. Ein Substantiv Pl. יצֻרים, das Glieder hiesse, findet sich sonst nirgends, müsste aber, wenn es existiert hätte, in der Poesie

als Parallele zu עצמות vorkommen. Andere, die יצרי belassen, lesen כלים statt כֻּלָּם, allein das Partizip Kal von כלה ist כָּלֶה, nicht כָּלָה; sieh zu Deut. 28, 32.

8. Für ישמו ist ohne den mindesten Zweifel יִשְׂמְחוּ zu lesen. Zum Parallelismus bei dieser Emendation vgl. 31, 29. Im vorherg. Verse spricht Hiob von seinen schweren Leiden und hier fügt er ironisch hinzu: die Gegner, die sich selbst für Gerechte und ihn für einen Sünder halten, sollen sich nur über sein Schicksal freuen und an seinem Schmerze weiden! Die Alten sahen hier die Ironie nicht und glaubten daher, ישמחו in ישמו ändern zu müssen.

9. Hier wird die Ironie fortgesetzt. Die Gegner, sagt Hiob, mögen durch die Betrachtung seines Schicksals bewogen werden, den Weg der Gerechtigkeit festzuhalten, und aus ihrer eigenen Biederkeit moralische Kraft schöpfen!

10. Mit ואלם, das besser ohne Dag. forte gesprochen wird, geht hier die Rede von der Ironie zum Ernst über. כלם ist sichtlich verschrieben für כֻּלְּכֶם, das Syr. auch ausdrückt. Dillmann, der die Recepta für möglich hält, verweist auf 1 K. 22, 28 und Micha 1, 2, vergisst aber dabei, dass das Suff., der dritten Person an jenen beiden Stellen auf einen Vokativ sich bezieht, wofür es die Regel ist, während hier kein Vokativ vorangeht. תשובו ist mit dem folgenden Verbum adverbialisch zu verbinden, sonst würde נא zwischen beiden Verben stehen, nicht nach dem zweiten. תשובו ובאו heisst: kommt nur wieder mit euern Argumenten.

11. Wieder ein verderbter Text, mit dem sich nichts anfangen lässt, namentlich im zweiten Halbvers. Denn nicht nur ist von Strängen des Herzens, in welchem Sinne die Erklärer מורשי לבבי verstehen, sonst nirgends die Rede, sondern das Substantiv מורש ist überhaupt zweifelhaft.

12. מפני ist hier nicht präpositional zu fassen, sondern das Substantiv hat selbständige Bedeutung, und die ihm vorgeschlagene Präposition hängt von ישימו ab, sodass V. b heisst: und in die Augen fallendes Licht machen sie aus offenbarer Finsternis. Ueber שׂום מן vgl. Jes. 25, 2.

13. Für אקוה ist wohl אֶקְחָה zu lesen. An der Korruption mag תקותי in V. 15 schuld sein. Danach hiesse der Satz: wenn ich im Hades Wohnung nehme. Für רפדתי aber, das nur noch Ct. 2, 5 vorkommt, dort aber eine andere als die hier erforderliche Bedeutung hat, ist entschieden רָבַדְתִּי zu lesen und darüber Pr. 7, 16 zu vergleichen.

15. Der Plural des Verbums in V. 16 a zeigt, dass hier ursprünglich dasselbe Substantiv nicht wiederholt war, sondern für ותקותי ein anderer Ausdruck stand. Graphisch am nächsten liegt das von Hitzig vorgeschlagene וְתַאֲוָתִי, doch muss zugestanden werden, dass dieses nicht ganz passt.

16. Für בדי ist nach LXX הַאִתִּי zu lesen. Nachdem He wegen des Vorhergehenden irrtümlich ausgefallen, wurde die Recepta konjiziert. Andere meinen, der LXX lag הַעִמָּדִי vor, aber dieses wäre hier unhebräisch. Denn עמדי kann ebenso wenig wie das arab. عند, dem es entspricht, von der Begleitung gebraucht werden. In V. b entspricht אם dem He interrog. in der Parallele, und נחת ist mit andern nach LXX in נֵחַת zu ändern.

XVIII.

2. Hier ist mit dem massor. Texte nicht fertig zu werden. Man emendiere zum Teil nach LXX עד אנה תשים קוצים למלין תָּבִין ואַחֵר יְדַבֵּר. Darin ist שום, wie 17, 12 und auch sonst nicht selten, deklarativ, und nacktes דבר heisst, bloss reden, Worte machen. In V. b wird die Frage fortgesetzt. Sonach erhält man den Sinn:

Wie lange noch wirst du Stacheln für Argumente halten,
wirst du vernünftig reden und der andere nur Worte machen?

Der Begriff des Deklarativen, den תשום ausdrückt, kommt auch im zweiten Gliede zur Geltung, sodass dasselbe für uns heisst: wie lange noch wirst du denken, dass du vernünftig sprichst, während der andere nur Worte macht?

3. Unmittelbar hinter נחשבנו ist ein dem כבהמה entsprechender Ausdruck, etwa כַּבָּקָר — vgl. zu Ps. 49, 13 — ausgefallen, während ersteres Wort zum folgenden Satze gehört. Für das unhebräische נטמינו ist nach LXX נדמינו und בעיניך für בעיניכם zu lesen. Die Korruption des Schlussworts erklärt sich in dieser Weise. Zuerst kam zu ך noch ם wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden ט, und aus כם konjizierte man später כם.

4. טרף steht im Vokativ, daher das darauf bezügliche Suff. der dritten Person in נפשו und באפו; vgl. zu 17, 10. Durch טרף נפשו באפו wird Hiob als ein Mann bezeichnet, der in seiner Wut alles zu tun bereit ist, selbst mit Gefahr seines Lebens. V. a bildet eine Breviloquenz, und in V. b ist צור wie öfter Bezeichnung für Gott; vgl. den unvergleichlichen Raši. Der Sinn ist:

Rasend Wütender! soll deinetwegen angenommen werden, dass
die Erde sich selbst überlassen ist,
und ihr Hort also aus seiner Stelle kommen?

Ueber die Art dieser Breviloquenz sieh zu 24, 1. Durch die Annahme, dass die Welt sich selbst überlassen sei, würde Gott seine Stelle als deren Regierer abgesprochen werden.

5. גם ist hier adversativ und = dennoch, gleichwohl, das heisst, trotz alle dem, das du sagst; vgl. Ps. 129, 2 und sieh K. zu Ps. 137, 1. רשעים ist, wie das darauf bezügliche Suff. Sing. im folg. אשו zeigt, für רשע verschrieben.

6. Dass Suff. in עליו bezieht sich nicht auf אהלו, sondern auf den Frevler selbst, und der Sinn des Satzes ist: seine Leuchte erlischt ihm vor der Nase, eigentlich während er bei ihr sitzt. Ueber diesen Gebrauch von על sieh zu Jer. 15, 8 und 1 K. 20, 30.

7. Statt des sinnwidrigen ותשליכהו ist mit andern nach LXX ותכשילהו zu lesen. Aber das allein hilft noch nicht; man muss auch עצתו, der Parallele entsprechend, in עָצְמָתוֹ ändern. Die Stärke des Frevlers, die ihn alles wagen lässt, bringt ihn schliesslich zu Falle.

9. Für יחזק hat man entweder יַחֲזֵק oder יֶחֱזָק zu lesen, da der Jussiv hier nicht an seinem Platze ist. צמים ist wahrscheinlich aus צִנִּים Dornen verderbt. Der Satz heisst danach: Dornen halten ihn fest oder klammern sich an ihn. Ueber החזיק על sieh Neh. 10, 30.

11. והפיצהו לרגליו pflegt man zu übersetzen „und scheuchen ihn auf Schritt unt Tritt“, was der Ausdruck aber nicht heissen kann, denn Hiph. von פוץ bedeutet niemals scheuchen, auch Ez. 34, 21 nicht, welche Stelle man für diese Bedeutung anführt, sondern heisst höchstens „zerstreuen“, weshalb das Objekt dabei in der Regel im Plural ist. Der fragliche Satz heisst eigentlich, „und sie machen, dass er sich über die Füsse ergiesst“, d. i., dass er vor Schrecken in die Hosen pisst. Dass der Schrecken so etwas tun kann, hat vielleicht der eine oder der andere der Exegeten als Studiosus beim Rigorosum an sich selbst erfahren. Ueber diese Bedeutung von הפיץ vgl. Sach. 1, 17. Pr. 5, 16 den Gebrauch von Kal dieses Verbums und über das Bild zu Ez. 7, 17. Sehr geschickt kommt hier das derbe Bild poetisch zum Ausdruck, ohne das ästhetische Gefühl zu verletzen.

12. אֹנוֹ im Sinne von „seine Kraft“ oder „sein Unheil“ kann nicht Subjekt sein zu יהי רעב. Letztere Fassung beruht auf Verkennung der Bedeutung von רעב, welches nicht heisst zu einer be-

stimmten Zeit hungrig, sondern habituell Hunger leidend; vgl. zu Gen. 25, 30. Schon deshalb ist hier die Zurückführung von אנו auf אָוֶן abzuweisen, weil dann nach dem soeben über רעב Gesagten das Unheil den Frevler nie erreicht, was aber nicht gemeint sein kann. אנו heisst sein Blut, seine Kinder; vgl. zu 20, 10. Demgemäss ist לצלעו mit Targum und den meisten rabbinischen Kommentatoren im Sinne von „für sein ihm zur Seite stehendes Eheweib“ zu verstehen. In dem Ausdruck liegt auch vielleicht eine Anspielung auf die Sage, wonach das erste Weib aus der Rippe (צלע) des Mannes geschaffen wurde; sieh Gen. 2, 21 f.

13. בכור מות ist Bezeichnung für irgendeine schreckliche Krankheit. Hier ist speziell der Aussatz oder die Elefantiasis gemeint.

14. Hier ist der Sinn unklar und der Text wahrscheinlich nicht richtig überliefert, besonders im zweiten Halbvers.

15. Das Subjekt zu תשכן ergänzt sich aus dem Zusammenhang, ist aber neutrisch gefasst, daher die Femininform des Verbums. Gemeint ist die vom Aussatz ausgehende Gefahr der Ansteckung. Diese Gefahr haftet an dem Zelte des aussätzigen Frevlers selbst nachdem es nicht mehr seine Wohnung ist, das heisst, wenn er dasselbe verlassen hat, um sich mit andern Leidensgenossen ausserhalb der Stadt aufzuhalten; vgl. Num. 5, 2 und 2 K. 7, 3. Vb. ist buchstäblich zu verstehen. Das Zelt, in dem der aussätzige Frevler sich aufgehalten hatte, wird durch Abbrennen von Schwefel desinfiziert. Der Gebrauch von זרה erklärt sich daraus, dass man zur Sicherheit den Schwefel in mehreren Teilen des Zeltes abbrannte.

21. משכנות und מקום können hier nicht wörtlich verstanden sein wollen, denn in der ganzen obigen Schilderung ist die Person des Frevlers die Hauptsache, während seine Wohnung nur V. 15 flüchtig erwähnt wird. Die fraglichen Ausdrücke sind beide nach der Bemerkung zu Gen. 13, 14 von den Umständen zu verstehen, in denen sich der Frevler zuletzt befindet. Danach muss die Wiedergabe also lauten:

Dies nur ist das Schicksal des Frevlers,
und dahin kommt es mit dem, der von Gott nichts wissen will.

XIX.

3. עשר ist spätere runde Zahl statt שבע in der ältern Sprache, und Hiph. von כלם ist hier in dem zu 11, 3 angegebenen Sinne zu fassen. ותכלימוני ist im Sinne des klassischen Imperf. zu verstehen und drückt nur den Versuch der Handlung aus, sonst würde es statt dessen וַתַּכְלִימוּנִי זה עשר פעמים heissen, oder es würde das Perf. gebraucht sein wie überall in Sätzen, deren Zeitangabe mit זה eingeleitet ist; vgl. Num. 22, 28. 32. Ri. 16, 15. Sach. 7, 3. Esther 4, 11. (Gen. 27, 36. Num. 14, 22). Für das unerklärliche תהכרו aber ist תְּהָכֵּרוּ zu vokalisieren. Letzteres ist Imperf. Hiph. von כרר mit beibehaltenem formativem He; vgl. 13, 9 תְּהָתֵלּוּ von תלל. Das Verbum entspricht dem arab. كَرَّ und heisst, wie dieses, nach einem Rückzug zum Kampfe zurückkehren. Danach ist hier der Sinn:

> So vielmal habt ihr versucht, mir eine Niederlage beizubringen,
> und ihr schämt euch nicht, wieder zum Angriff zurückzukehren.

4. Das Geständnis eines Irrtums passt hier in den Zusammenhang nicht. Für ואף אָמנם ist daher הַאַף אֻמנם zu lesen und über diese Verbindung, womit eine rhetorische Frage eingeleitet wird, Gen. 18, 13 zu vergleichen. Ich vokalisiere nicht אָמנם, sondern אֻמנם, weil dieses Wort in der Frage nach der Massora stets so gesprochen wurde; vgl. ausser der genannten Stelle noch Num. 22, 37. 1 K. 8, 27. Ps. 58, 2 und 2 Chr. 6, 18. Sonst heisst es stets אָמנם. In V. b wird die Frage noch fortgesetzt. Demgemäss sollte die Uebersetzung lauten:

> Ist es denn wahr, dass ich geirrt habe,
> dass ich im Irrtum beharre?

„Ich kenne meinen Irrtum wohl“ oder „mein Irrtum ist mir allein bewusst“, wie man wiederzugeben pflegt, kann das zweite Glied nicht heissen; dafür ist תלין unhebräisch.

5. Auch hier spricht man ungleich besser אֻמנם statt אָמנם, denn das vorherg. אם ist nicht konditional, sondern entspricht dem He interrog. an der Spitze von V. 4. Die Frage wird also hier fortgesetzt:

> Oder habt ihr mich schon wirklich besiegt
> und mir meine Niederlage klar gemacht?

Ueber חרפה = Niederlage vgl. das zu 11, 3 über מכלים Gesagte

und überhaupt den häufigen Gebrauch der Verba des Beschämens mit Bezug auf besiegte Feinde. הוכיח, das sonst unter anderem im Sinne von „überzeugen" gebraucht wird, heisst hier, einem etwas klar machen, sodass er davon überzeugt wird.

6. Die gewöhnliche Bedeutung von עות passt hier nicht in den Zusammenhang. Dieses עות hat mit dem gleichlautenden Verbum, das beugen und krümmen bedeutet, nichts zu tun, sondern ist etymologisch mit dem arab. عاث med. و verwandt und heisst, einen in seinem Geschäfte behindern. Dies passt zur Parallele recht gut. Ueber ת = ث vgl. תוה und ثوى, תקף und ثقف.

10. סביב, eigentlich = von allen Seiten, ist hier so viel wie ganz und gar; vgl. zu 10, 8. הלך heisst hier dem Zusammenhang nach zerfahren, und כעץ ist nicht wie einen Baum, sondern wie im Falle eines Baumes. Nach 14, 7—9 gibt es für den Baum selbst unter sehr ungünstigen Verhältnissen immer noch Hoffnung. Hoffnungslosigkeit im Falle eines Baumes ist daher nur dann möglich, wenn er völlig zerstört ist. Mit solcher Hoffnungslosigkeit vergleicht Hiob hier die seine, denn auch er kommt sich völlig vernichtet vor.

Er zerschmettert mich gänzlich, dass ich zerfahre,
und nimmt mir wie einem Baume die Hoffnung.

Ueber die für הלך angenommene Bedeutung vgl. das zu Ri. 21, 24 über Hithp. dieses Verbums Gesagte.

11. Mit der einzigen Ausnahme von Neh. 3, 20, wo der Text aber verderbt ist und darum nicht in Betracht kommt, findet sich Hiph. von חרה im A. T. sonst nirgends. Darum hat man auch hier וַיִּחַר statt וַיַּחַר zu sprechen. Die Punktatoren zogen vor, das Verbum als Hiph. zu vokalisieren, damit beide Glieder dasselbe Subjekt haben, was aber keineswegs nötig ist; vgl. z. B. V. 13.

12. Gottes Scharen sind die Freunde Hiobs, die jetzt gegen ihn und für Gott auftreten. Zum zweiten Gliede vgl. 30, 12.

13. Sieh die vorhergehende Bemerkung. Danach erklärt es sich, dass hier die Entfremdung der Freunde und Bekannten zuerst kommt; sonst würde von der eigenen Familie Hiobs zuerst die Rede sein.

14. Verbinde ומידעי mit dem Vorherg., dann ziehe die zwei ersten Worte des folgenden Verses hierher als Subjekt zu שכחוני. Sonach erhält dieser Vers zwei gleichmässige Glieder, und V. 15a ist nicht überladen.

15. Nach dem oben Gesagten wird aber die Konjunktion von ואמהתי besser gestrichen. Weil die Freunde in dieser Schilderung zuerst genannt werden mussten — vgl. zu V. 13 — folgen darauf die Schützlinge im Hause, dann das Gesinde und dann erst die eigene Familie, sodass eine Klimax entsteht.

16. במו פי ist kein müssiger Zusatz, sondern trägt zum Sinne des Satzes wesentlich bei. Der Ausdruck dient nämlich dazu, jede Uebertreibung im Gebrauch des Verbums auszuschliessen. אתחנן במו פי ist danach = ich muss buchstäblich flehen. Ueber die Ausdrucksweise sieh zu Num. 20, 19.

17. רוחי ist hier so viel wie: die ehelichen Freiheiten, die ich mir erlaube; vgl. zu Mal. 2, 15. Demgemäss ist חנותי nicht mein Gestank, sondern meine Zärtlichkeiten, meine Liebkosungen. זרה ist Substantiv und bedeutet Ekel, vgl. Num. 11, 20 זרא, das nur unkorrekte Schreibart dafür ist, und בני בטני neben אשתי heisst meine eigenen Kinder, nicht meine leiblichen Brüder. Dass Hiob nach dem Prolog alle Kinder verloren hat, verschlägt nicht viel. Denn die eigentliche Dichtung ist vom Prolog völlig unabhängig.

18. עוילים, Plural von עֲוִיל, ist Diminutiv von עול — vgl. zu 16, 11 — und hier wegwerfender Ausdruck, etwa = Rotzbuben. אקימה heisst: wenn ich auftrete oder erscheine; sieh zu Pr. 31, 28.

20. Hier versteht man das erste Versglied gewöhnlich von der Magerkeit des Leibes, wobei die Haut an den Knochen hängt, aber, abgesehen davon, dass so etwas in den Zusammenhang nicht passt, müsste man danach den Plural von עצם erwarten und der Satz ועורי ובשרי דבקו בעצמותי lauten. Die Redensart kommt jedoch Ps. 102, 6 noch einmal fast ganz so vor. Ein Vergleich beider Stellen miteinander bei näherer Betrachtung jeder in ihrem Zusammenhang zeigt, dass Verlassenheit und Vernachlässigung durch Verwandte und Freunde durch den fraglichen Ausdruck bezeichnet werden. Wie der Ausdruck zu dieser Bedeutung kommt, ist eine Frage, dergleichen man in keiner Sprache mit Bestimmtheit beantworten kann. Möglich ist, dass diese Bedeutung sich irgendwie aus der Verbindung עצמי ובשרי erklärt, wodurch der Hebräer seine Verwandten bezeichnet. Diese Annahme würde erklären, warum in der genannten Psalmstelle עצם vor בשר kommt und ersteres an beiden Stellen im Sing. steht, da man in der nach עצמי ובשרי gebildeten Redensart die beiden Substantiva in demselben Nnmerus und in derselben Ordnung wie in jenem behielt. Danach müsste aber hier בעורי gestrichen und der Rest des ersten Gliedes

in דבקה עצמי בבשרי geändert werden. In V. b ist der Text heillos verderbt.

22. Statt אל ist mit andern אַיָּל zu lesen und über den so entstehenden Gedanken Thr. 1, 6 zu vergleichen. Nur dazu passt das zweite Glied, das aber missverstanden worden ist, denn es bildet einen Umstandssatz, und der Sinn des Ganzen ist:

Warum macht ihr Jagd auf mich wie auf einen Hirsch,
da ihr doch aus meinem Fleische keine Mahlzeit machen könnt?

Den Hirsch, sagt Hiob, jagt man wegen seines Fleisches, aber wozu auf mich Jagd machen, da ihr doch keine Kannibalen seid? Wegen dieses Sinnes von V. b heisst es nicht ובשרי לא תאכלו, weil letzteres nach Jes. 9, 19 und Jer. 19, 9 nur als Bild verstanden werden könnte, das aber hier nicht beabsichtigt ist.

23. יֻחָקוּ ohne Dag. forte im Koph kann nur von חקה kommen. Letzteres Verbum passt auch besser zu בספר.

25. Dieser Gedanke geht von der Voraussetzung aus, dass der in V. 23f. ausgesprochene Wunsch erfüllt wurde. גֹּאֵל heisst hier nicht Erlöser, sondern Verteidiger, eigentlich nächster Verwandter, dessen Pflicht es ist, einem in jeder Not zu helfen und ihn gegen Angriffe zu verteidigen. Das zweite Glied bildet eine Art Umstandssatz; vgl. die zu V. 27 gegebene Uebersetzung.

26. Hier kehrt die Rede von der vorherg. Voraussetzung des erfüllten Wunsches zur Wirklichkeit, das heisst, zum Zustand der Dinge, wie er jetzt ist, zurück. אחר ist Präposition, nicht Adverb, heisst aber nicht nach, sondern h i n t e r; vgl. Jes. 57, 8 und Ct. 2, 9. Wir können nur sagen u n t e r der Haut, der aufrecht sitzende oder stehende Hiob sagt aber hebräisch korrekter h i n t e r der Haut. נקפו ist Piel von נקף, und in dieser Form heisst das Verbum schmerzlich einprägen. Das Subjekt ist unbestimmt. Gemeint sind die himmlischen Mächte. אלוה endlich, dem in der Parallele זאת entspricht, ist in אֵלֶּה zu ändern.

27. אשר bezieht sich auf זאת und אֵלֶּה in V. 26, und זר heisst nicht ein Gegner, sondern einfach ein anderer, d. i., irgendeiner, der nicht Hiob ist; vgl. Pr. 27, 2. V. c, worin כלו כליותי ein Wortspiel bildet, ist ein Ausruf der Verzweiflung. Mit כלו עיני פ' und כלתה נפש פ' kann כלו כליות פ' nicht identisch sein. Fasst man nun das oben Gesagte zusammen, so ergibt sich für diesen und die zwei vorhergehenden Verse der Sinn wie folgt:

Dann wüsste ich, dass mir ein Verteidiger leben wird,
und müsste er als letzter auf der Erde auftreten.
So aber ist mir dies unter der Haut schmerzlich eingeprägt,
und meinem Leibe nur lese ich es ab,
ich nur sehe es, meine Augen schauen es, sonst niemand —
es dreht sich das Herz mir im Leibe herum!

Wenn seine Worte, sagt Hiob, in ein Buch geschrieben oder in Stein gehauen würden, dann wäre er sicher, dass einst, und wäre es auch erst ganz zuletzt, jemand sie lesen und sich dann bewogen fühlen wird, als sein Verteidiger aufzutreten. So aber verhallen seine ausgesprochenen Worte und es bleibt ihm nichts übrig als sein inneres Leiden, sein Seelenleiden, dem sie entsprungen sind, dieses Leiden aber ist nur ihm allein bewusst, sonst keinem. Bei diesem schmerzlichen Gedanken stösst Hiob den Ruf der Verzweiflung aus.

Was tun die christlichen Exegeten nicht alles, um das Dogma von einem ewigen Leben hier hineinzuinterpretieren. Zur Ehre der rabbinischen Erklärer sei bemerkt, dass, obgleich auch sie sonst nicht minder bestrebt sind, das genannte Dogma aufrecht zu erhalten, es dennoch keinem von ihnen, vom Talmud bis auf Malbim, eingefallen ist, diese Stelle für dasselbe auszubeuten. Die rabbinischen Erklärer gehen wohl nicht so gelehrt, dafür aber ehrlicher zu Werke.

28. Diesem und dem folgenden Verse vermag ich keinen auch nur halbwegs leidlichen Sinn abzugewinnen. Ich halte den Text dieser beiden Verse für hoffnungslos verderbt.

XX.

2. לכן bezieht sich selbstverständlich auf die letzte Rede Hiobs, wahrscheinlich speziell auf den Schlussgedanken, der aber für uns leider unverständlich ist; vgl. zu 19, 28. Statt ישיבוני liest Duhm יַרְהִיבֻנִי, doch ist dies unnötig, wenn man שוב hier in dem zu 6, 29 angegebenen Sinne fasst. Hiph. ist natürlich kausativ und ישיבוני heisst, sie zwingen mich, wieder fortzufahren, d. i., die Argumentierung fortzusetzen. ובעבור ist vielleicht ähnlich wie 2 Sam. 12, 21, für וּבְעוֹד verschrieben. Dann hiesse der Satz: sie — meine stürmischen Gedanken, die mich zur Fortsetzung des Disputs drängen — werden dies tun, solange ich Gefühl in mir habe.

3. מוסר כלמתי pflegt man zu übersetzen „mich beschämende Rüge“, doch gegen den Sprachgebrauch. Denn, wenn מוסר durch

ein anderes Nomen näher beschrieben wird, bezeichnet dies, wie schon früher bemerkt, stets die Person oder Sache, von der die Zurechtweisung ausgeht, niemals etwas anderes. Auch ist מוסר überhaupt ein Wort, dass in diesen Zusammenhang nicht passt. Für מוסר lese man מְמֻיָּסָר. Die Präposition könnte zwar von אשמע abhängen und die Quelle des Gehörten angeben — denn in der spätern Sprache dieses Buches kann blosses מן wie in der Sprache der Mischna denselben Dienst tun wie Jes. 21, 10 מֵאֵת — doch verbindet man sie besser mit כלמתי; vgl. Ps. 74, 22 die Konstruktion des sinnverwandten חרפה mit מן zur Bezeichnung der Person, von der die Schmach kommt. In V. b gehört dieselbe Präposition in מבינתי zur Konstruktion des Verbums und bezeichnet das, worauf geantwortet wird; vgl. zu Jes. 31, 4. Hiob ist das Subjekt und רוח das Objekt. Waw in ורוח hat adversativen Sinn.

Von einem schwer Geprüften kann ich wohl Schmähung hören,
aber er antwortet mir auch Unsinn auf meine Logik.

Die Bezeichnung Hiobs als מְיֻסָּר geschieht zu dessen Entschuldigung, denn es ist, wie wenn Zophar sagte: von einem andern hätte ich mir solches nicht gefallen lassen, aber der Gereiztheit des schwer Leidenden muss man es schon verzeihen. Doch nur die ihm gewordene persönliche Beleidigung kann Zophar hingehen lassen, nicht aber die Nichtigkeit der Argumente des Gegners.

4. Das Pronomen an der Spitze weist auf V. 5 hin oder richtiger auf die ganze folgende Beschreibung vom Schicksal des Frevlers. Statt הזאת bringt LXX הלא zum Ausdruck, doch ist die Recepta vollkommen befriedigend, wenn man die Fragepartikel in dem zu Gen. 43, 29 angegebenen Sinne fasst. Denn demgemäss ist הזאת ידעת = du wirst doch wohl wissen. Der Rest des Verses ist Zeitangabe zum Folgenden, die aber, wie so oft geschieht, besondern Nachdrucks halber aus dem abhängigen Satze herausgenommen und in den Hauptsatz gesetzt ist; sieh besonders zu Deut. 31, 29.

5. Sieh die vorherg. Bemerkung. In einer andern Sprache lässt sich aber diese Konstruktion nicht nachmachen, weshalb dieser und der vorherg. Vers zu deutsch etwa also lauten müssen:

Du weisst doch wohl dies, dass von je her,
solange Menschen auf der Erde leben,
der Frevler Jubel nicht lange währt
und der Ruchlosen Freude nur einen Augenblick.

6. שׂיא von נשׂא wäre in der hebräischen Nominalbildung beispiellos. Ich vermute daher, dass שׂיאו durch Haplographie von Mem aus מַשָּׂאוֹ korrumpiert ist. Ueber משׂא mit Objektsuff. wäre besonders Ez. 24, 25 משׂא נפשם zu vergleichen.

7. Für das widersinnige כגללו ist כְּגָדְלוֹ zu lesen und dies im Sinne von „seiner Grösse gemäss“ zu fassen. Der tiefe Fall des Frevlers, der himmelhoch gestiegen ist, entspricht seiner frühern Erhöhung. Ungefähr denselben Sinn erhält Ewald, indem er כִּגְלָלוֹ vokalisiert und dieses mit dem arab. جلال kombiniert, doch ist diese Kombination gegen den hebräischen Sprachgebrauch.

9. תשורנו in ישורנו zu ändern, ist kein genügender Grund vorhanden, da der Dichter bei מקום an עיר gedacht haben mag, das fem. ist. Dies ist umso wahrscheinlicher als in dem, was unmittelbar darauf folgt, nicht von den Vorgängen innerhalb der Behausung des Frevlers die Rede ist, sondern von seiner Genugtuung an die von ihm beraubten Bürger der Stadt. Uebrigens ist מקום auch Gen. 18, 24 als Feminimum konstruiert.

10. ירצו ist = müssen Ersatz leisten; vgl. zu Lev. 26, 34. Diesen Ersatz muss man sich aber nicht in Geld bestehend denken, denn danach wäre es unerklärlich, warum er von den Kindern des Frevlers kommt und nicht von ihm selbst, der nach V. b noch am Leben ist. Auch wäre die Strafe nicht hart genug, wenn der Frevler den für die Vergütung nötigen Betrag auftreiben könnte. Die Sache verhält sich anders. Der in Rede stehende Frevler ist bankrott und wird gerichtlich gezwungen, seine Kinder, den Armen, die er beraubt hat, als Sklaven herzugeben. Von dem bankerotten Frevler ist auch Ps. 37, 21 die Rede; sieh meinen Kommentar zu jener Stelle. In V. b ist תשבנה nach der Bemerkung zu Lev. 26, 26 im Sinne von „gehörigen Ortes abliefern“ zu verstehen, und אונו heisst seine Kinder; vgl. zu 18, 12.

Seine Kinder müssen die Armen befriedigen,
und mit eigenen Händen liefert er sein Blut ab.

Ewald hat hier einen gewaltigen Bock geschossen. Er übersetzt V. a „seine Fäuste schlugen Schwache nieder.“ Um diesen Sinn herauszubekommen, nimmt er an, das רִצָּה hier so viel sei wie רָצַץ. Aber das ist noch gar nichts, denn er ändert auch בניו in חָפְנָיו — als ob man mit den חפנים schlüge!

12. Hier und im folgenden Verse handelt es sich nicht um den Genuss schlecht erworbenen Gutes, das schwerlich durch רעה bezeichnet werden kann, sondern, wie der Ausdruck תחת לשונו zeigt,

um laut gedachte böse Gedanken, um böse Anschläge, über die der Frevler monologisiert. An derartiger böser Rede findet der Frevler ein solches Behagen, dass er möglichst lange bei ihr verharrt und sie immer wieder im Munde führt. — Der Vordersatz erstreckt sich bis Ende des folgenden Verses.

14. Hier beginnt, wie schon oben angedeutet, der Nachsatz, der insofern dem Vordersatz entspricht, als die bösen Anschläge des Frevlers, zur Tat geworden, ihm Brot verschaffen.

15. Ueber ירשנו sieh zu Ri. 11, 24. Möglicherweise hat man aber dafür יְגָרְשֶׁנּוּ oder besser nach Jes. 57, 20 יְגָרְשֶׁנּוּ zu lesen.

17. In בפלגות steckt ein Abstraktum mit der Endung ûth, das Teilung bedeutet, und für נהרי hat man נְהָרָיו zu lesen, dessen Suff. wegen der Aehnlichkeit des Waw mit dem folg. Buchstaben weggefallen ist. Sonach ergibt sich der Sinn:

> Er erfreut sich nicht der Teilung seiner Ströme
> in Bäche von Honig und Rahm.

Der Frevler raubt dies und jenes, das eine Zeitlang ungeordnet bleibt, dann aber teilt er den Raub nach den verschiedenen Genussgegenständen, doch wenn es zum Genusse kommt, wird ihm dieser versagt. Duhm streicht נהרי und ändert בפלגות nach LXX in בחלב נָוֹת = an der Milch der Auen! Uebrigens ist der st. constr. von חָלָב nicht חֲלַב, wie Duhm vokalisiert, sondern חֲלֵב; sieh Deut. 32, 14. Jes. 60, 16 und Pr. 27, 27.

18. Hiph. von שוב heisst hier zum Munde führen — vgl. zu Pr. 26, 16 — und יגע ist in יְגִיעוֹ zu ändern. Nachdem Waw durch Haplographie verloren gegangen, ist die Recepta entstanden. Aber auch in V. b ist כחיל für כְּחוֹל verschrieben oder verlesen. חול ist wie öfter Bild der Menge. תמורתו ist = sein Einkommen, und עלס endlich heisst nicht froh werden, sondern geniessen; vgl. über letzteres zu Pr. 7, 18.

> Er führt sein Erworbenes zum Munde, verschluckt es aber nicht;
> unermesslich ist sein Einkommen, doch er geniesst es nicht.

Dies widerspricht jedoch nicht unserer Fassung von V. 10. Denn da die ganze Darstellung mit den Frevlern als Menschenklasse und nicht als Individuen sich befasst, kommen darin drei verschiedene Fälle der Strafe zur Anschauung. Der eine Frevler endet als Bankrottierer und muss denen, die er beraubt hat, seine Kinder zu Sklaven geben (V. 10); dem andern bekommt der Genuss des ungerechten Gutes übel (V. 14—16); und der dritte, von

dem hier und V. 17 die Rede ist, kommt aus irgendeinem Grunde gar nicht zum Genusse.

19. Dass עזב als Verbum gesprochen nach רצץ nichtssagend ist, muss jeder einsehen. Hoffmann emendiert עצב, doch ist dies nicht viel besser. In dem fraglichen Worte steckt ein Substantiv, vielleicht עֶזֶב oder עָזָב, das etymologisch mit dem spätern מעזבה, Estrich aus Aesten und Lehm, zusammenhängt. Dieses Substantiv steht im st. constr. und ist Objekt zu רצץ. Es muss aber zugestanden werden, dass dieser Gebrauch von רצץ ungewöhnlich ist. נתץ wäre das richtige Wort dafür, und letzteres mag der ursprüngliche Text auch gehabt haben. In V. b ist בית dem Zusammenhang nach so viel wie Bauplatz. Eine ähnliche Metonymie ist zu Jos. 3, 14 nachgewiesen worden, nur dass es sich dort um den Platz handelt, auf dem die Zelte gestanden hatten, und hier um den Platz, auf dem das Haus stehen sollte.

Weil er die Lehmhütten der Armen niedergerissen hat,
soll er auf dem Grundstück, das er geraubt, nicht bauen.

Der Frevler konnte die geraubte Lehmhütte als Wohnung nicht gebrauchen, weshalb er sie niederriss, um an deren Stelle ein stattliches Haus zu errichten, aber er erlebt dies nicht. Somit entspricht die Strafe nach dem Grundsatz „Mass für Mass“ dem Vergehen.

20. שלו als Substantiv ist völlig ausgeschlossen. Ez. 23, 42, welche Stelle dafür angeführt wird, ist dieser Ausdruck, wenn überhaupt korrekt überliefert, ein Adjektiv. Auch ist „Ruhe im Bauche“ ein Unbegriff. Das fragliche Wort ist שֶׁלּוֹ = אשר לו zu sprechen. Die Verkürzung von אשר zu ש, die schon im Deboralied vorkommt — vgl. Ri. 5, 7 — kann für die Sprache unseres Buches nicht zu spät sein, und sie ist hier gewählt, weil sonst das erste Glied im Vergleich zum zweiten sehr überladen wäre. Der Sinn des Satzes ist danach der: er kannte das Seine nicht, wenn es sich um die Füllung seines Bauches handelte, das heisst, er zehrte stets nur fremdes Gut. V. b ist יְמֻלַּט statt ימלט zu sprechen. Der Satz ist danach wörtlich = er wird nicht mit dem, was ihm am teuersten ist, gerettet werden, das heisst, bei der Rettung seiner selbst wird dies nicht mitgerettet. Die Konstruktion ist wie Jer. 41, 15; sieh auch zu Am. 3, 12.

21. In לאכלו steckt der Inf., nicht das Substantiv אֹכֶל, und der Satz heisst, niemand entging seinem Frasse, d. i., keiner, den er zu fressen sich vornahm, entging ihm. Zu dieser Fassung ist

man gezwungen, weil שׂריד nur von Personen gebraucht werden kann, nicht von Sachen. Die Worte sind selbstredend bildlich zu verstehen. In V. b ist יחיל in יאכל zu emendieren, טובו als Objekt dazu zu fassen und über die Verbindung אכל טוב Jes. 1, 19 und Esra 9, 12 zu vergleichen. Der Satz ist danach = darum darf er seine reiche Habe nicht geniessen. Dazu passt das, was darauf folgt, und besonders V. 23, wie wir bald sehen werden, vortrefflich.

22. Für עָמֵל sprechen die Neuern mit LXX עָמָל, was aber in den Zusammenhang herzlich schlecht passt. Das Partizip ist korrekt. Dasselbe bezeichnet wie 3, 20 den Elenden und steht im Gen. objekt. Danach ist V. b = alles, was den Elenden drückt, kommt über ihn. Dies passt zur Parallele recht gut, und nur in dieser Fassung kann יד Subjekt sein zu תבואנו.

23. יהי mit folg. ל und Inf. ist im Sinne von Gen. 15, 12 zu verstehen. Das Substantiv לחום kommt nur noch Zeph. 1, 17 vor, wo es aber zweifelhaft ist. Hier bezeichnet dasselbe dem Zusammenhang nach das Essen als Handlung. Andere fassen den fraglichen Ausdruck an beiden Stellen im Sinne von „Eingeweide“, welcher Sinn aber hier wegen עלימו nicht passt.

Wenn er sich anschickt, seinen Bauch zu füllen,
lässt er gegen ihn seinen grimmigen Zorn los;
und beschiesst ihn von oben, macht er sich ans Essen.

Für בלחומו liest man aber vielleicht besser בְּלָחְמוֹ als Inf.

24. Für יִבְרַח ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, יְבֻרַּח zu vokalisieren, dieses als Passiv zu Hiph. in dem zu Pr. 19, 26 angegebenen Sinne zu fassen und die Präposition von מנשק von der Ursache zu verstehen. Danach ist der Satz = er wird von eisernem Geschosse durchbohrt. ברח im Sinne von „fliehen“ kann nur mit מפני oder מלפני konstruiert werden, nicht aber mit blossem מן. Buhl führt für die Konstruktion mit מן Jes. 48, 20 an, aber er hat jene Stelle missverstanden. Denn dort, wo כשדים als Parallele zu בבל nur das Land, nicht aber das Volk bezeichnen kann*), heisst ברח nicht fliehen, sondern sich schnell davonmachen; vgl. zu Gen. 27, 43.

25. V. a ist zum Teil nach LXX und Syr. in חָלַף ויצא מִגֵּוֹה zu emendieren und das Subjekt aus dem Zusammenhang zu ent-

*) Obiger Beweis aus dem Parallelismus ist eigentlich überflüssig, denn wenn כשדים dort das Volk bezeichnete, müsste es wie immer den Artikel haben; sieh zu 1, 17. Als Bezeichnung für das Land aber hat dieser Ausdruck, mit oder ohne ארץ davor, niemals den Artikel.

nehmen. Gemeint ist der gegen die Brust abgeschossene Pfeil. Der durchbohrt den Frevler und kommt zum Rücken heraus. Ueber Kal von חלף vgl. Ri. 5, 26. ברק heisst nicht Klinge, sondern nach der alten Erklärung Strahl Galle. עליו אמים scheint mir nicht ursprünglich. Will man jedoch das Sätzchen beibehalten, so muss man dasselbe mit V. 26a zu einem Distichon für sich verbinden.

26. צפוניו und שריד sind beide persönlich, nicht sachlich zu fassen. Ueber letzteres sieh zu V. 21. Danach ist das, was bei der massoretischen Abteilung V. a ausmacht, so viel wie: alles Unglück ist aufgespart den Seinen, die er geborgen glaubt. Für תאכלהו liest man wohl besser תְּאכְלֵם, mit Suff., das auf צפניו geht. An נפח dagegen ist nichts zu ändern. Ueber den Wechsel des Genus von איש in demselben Satze sieh zu Gen. 32, 9. ירע ist Imperf. apoc. von רעה, denn nur dieses passt in den Zusammenhang. Das Subjekt zu diesem Verbum ist aus איש zu entnehmen.

28. Statt יגל יבול ist, dem Parallelismus gemäss, יִגַּל יְבָל zu lesen und über das Verbum Am. 5, 24 zu vergleichen. Ueber den Gedanken sieh hier 22, 16b. Im zweiten Gliede ist das Verbum aus dem ersten zu supplizieren:

Es rollt ein Sturzbach über sein Haus hin,
Wasserfälle am Tage, wo ihn Gottes Zorn trifft.

29. Versteht man אמרו im Sinne von Befehl, so ist der Ausdruck, wie immer man das Suff. auch fassen mag, neben מאל vollends überflüssig. Einen befriedigenden Sinn würde man erhalten, wenn man das Suff. auf אדם רשע beziehen und den Ausdruck im Sinne von „ses affaires“ — vgl. arab. امره — fassen könnte. Allein אמר in dieser Bedeutung lässt sich nicht belegen. Darum ziehe ich vor, אמרו in מַמְרֶה oder מַמְרוֹ zu ändern. Bei letzterer Lesart bezieht sich das Suff. auf מאל.

XXI.

2. V. b, worin das Suff. am Nomen objektiv ist, heisst: und wäre es auch nur zu euerem Zeitvertreib. Zu dieser Fassung zwingt der Gedanke in V. 3b. Denn, wenn die Gegner nach Hiobs Rede über ihn spotten mögen, kann ihre Aufmerksamkeit während derselben ihm nicht zum Troste gereichen.

4. Aus לאדם ist kein vernünftiger Sinn herauszubekommen. Man hat statt dessen יִדֹּם zu lesen. אנכי ist dann das Hauptsubjekt (مبتدأ) und wird in שיחי wieder aufgenommen. Danach ist der Satz = soll meine Klage verstummen? und dafür kann man, wenn

man den Nachdruck des persönlichen Fürworts nicht aufgeben will, auch sagen, soll ich meine Klage verstummen lassen?

5. פנו אלי heisst nach einer frühern Bemerkung, schenkt mir Aufmerksamkeit. Für והשמו aber ist וְהִשָּׁמוּ oder וְהִשַּׁמּוּ als Imperat. Niph. zu vokalisieren und darüber 18, 20 zu vergleichen.

8. לפניהם ist = solange wie sie selber leben; vgl. besonders Ps. 72, 17 לפני שמש = solange die Sonne besteht. עמם ist danach nicht überflüssig. לפניהם besagt, dass die Frevler bei ihren Lebzeiten keines ihrer Kinder durch den Tod verlieren und עמם, dass die Kinder mit ihnen und nicht etwa irgendwie in der Fremde sind.

9. V. a heisst, ihre Familien sind sicher vor Gefahr. Ueber פחד vgl. arab. خوف, das ebenfalls sowohl Furcht als auch Gefahr bedeutet, und über שלום מן Sach. 8, 10. Andere fassen מפחד für sich und im Sinne von „sonder Schrecken“, aber מן heisst nicht „sonder“ denn, wie schon früher bemerkt, ist diese Präposition niemals schlechtweg privativ.

10. Für יגעל ist unbedingt יְגֹעַל als Pual zu sprechen. געל heisst nach der Bemerkung zu 2 Sam. 1, 21 eine absorbierte Flüssigkeit wieder von sich geben, und dieser Sinn ist hier passivisch ausgedrückt. Das Subjekt des Verbums ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Gemeint ist der aufgenommene Samen des Stieres, der nicht wieder herauskommt, sodass die Kuh davon nicht trächtig würde.

11. עויל ist auch hier Diminutiv von עוּל; sieh zu 19, 18 und 16, 11.

12. Statt des durchaus unpassenden ישאו fordert der Parallelismus יָשִׂישׂוּ. Wenn man letzteres herstellt, ist der Satz = sie sind lustig bei Paukenschall und Zitherspiel.

13. Für יְבַלּוּ ist mit anderen nach mehreren Versionen יֵחַתּוּ zu vokalisieren. Letzteres kommt von נחת. Die Recepta ist nur von חתת möglich, das aber hier widersinnig ist.

16. Mit dem massoretischen Text ist hier, namentlich im ersten Gliede, nicht fertig zu werden. בידם ist in בידי zu ändern. Etwas in seiner Hand haben ist bekanntlich so viel wie es besitzen. Was aber nicht bekannt ist, ist, dass auch der intellektuelle Besitz in dieser Weise ausgedrückt werden kann; sieh zu Esra 7, 14 und vgl. Taanith 11 a, wo es mit Bezug auf einen Gelehrten, dem eine Gesetzesfrage vorgelegt wurde, heisst לא הוה בידיה = er wusste nicht Bescheid zu geben. Diese letztere Bedeutung hat בידי hier. In V. b drückt LXX ממנו aus, das sie auf Gott bezieht, statt מני, doch

ist nur letzteres richtig. Dagegen spricht man statt רְחקה besser רְחֻקָה als Adjektiv. Ueber letzteres, das man ebenfalls in intellektuellem Sinne zu fassen hat, ist Eccl. 7, 23 f. zu vergleichen. רשעים endlich steht im Gen. objekt. Man sagte יעץ על wie man קום על sagte, und darum ist עצת רשעים hier, nach Analogie von קָמַי = קמים עלי, soviel wie: sein — Gottes — Plan mit den Frevlern. Das Ganze heisst danach:

Wahrlich, ich kann mir ihr Glück nicht erklären,
Der göttliche Plan mit den Frevlern ist mir unbegreiflich.

Hiob behauptet also hier, dass er die göttliche Gerechtigkeit mit der Wohlfahrt der Frevler nicht versöhnen kann; sieh zu 22, 18.

17. Der Satz חבלים יחלק באפו ist der Ueberrest eines zum Teil verloren gegangenen Distichons. Ueber die richtige Ueberlieferung dieser Worte und über ihren Sinn lässt sich wegen der verloren gegangenen Parallele nichts Bestimmtes sagen. Es scheint aber, dass das fragliche Distichon in seiner Gesamtheit eine Antwort auf die vorhergehende Frage antizipierte; sieh zu V. 19a.

18. Hier folgt die Widerlegung des Arguments der V. 17c antizipierten Antwort auf die vorherg. Frage; sieh die folgende Bemerkung.

19. V. a ist ein antizipiertes Argument, das zur Erklärung, warum Gott nicht in der V. 18 geforderten Weise verfährt, vorgebracht werden könnte. V. b und V. 20 wird dieses Argument widerlegt.

20. Für כידו, das schwerlich ein hebräisches Wort ist, lese man, der Parallele entsprechend, כּוֹסוֹ, mit subjektivem Suff., das auf אלוה im vorherg. Verse geht. Danach ist der Satz = selber sollte er seinen Kelch kosten.

21. חצץ ist hier nur gutturale Aussprache für קצץ. Letzteres Verbum, das eigentlich abschneiden heisst, wird im Talmud im Sinne von „bestimmen“ gebraucht, besonders wo es sich um Bestimmung einer Summe handelt; vgl. z. B. Schebuoth 45b. Diese Bedeutung hat unser Verbum hier. V. b bildet einen Umstandssatz und ist für uns = zumal da ihm nur wenige Monde bestimmt sind. Dabei hat man nicht an die Kürze der Lebensdauer des Frevlers als solchen, sondern nur als Menschen zu denken, denn der Sinn ist der: Wenn das menschliche Leben länger wäre, sodass man es genug geniessen könnte, würde selbst der Frevler um das Schicksal seiner Kinder nach seinem Tode sich kümmern. So aber denkt er lediglich daran, selber vom Leben so viel als mög-

lich zu haben; seine Kinder aber ernährt er, solange er lebt, aus Anstand, kümmert sich jedoch darum nicht, was nach seinem Tode aus ihnen werden wird.

22. Wenn bei Piel von למד beide Beziehungen ausgedrückt sind, die Beziehung zur Person und die Beziehung zur Sache, wird dasselbe stets nur mit doppelten Acc. konstruiert. Aus diesem Grunde kann hier לאל nur heissen für Gott und der Sinn des Ganzen der sein:

Kann jemand für Gott eine Erklärung geben,
da er selber von der Höhe aus verfügt.

Die Erklärung, um die es sich hier handelt, betrifft die V. 23—26 beschriebenen Vorgänge auf der Erde. Diese Erklärung, meint Hiob, könne niemand für Gott geben, Gott selber erst recht nicht, weil er vom Himmel aus seine Verfügungen trifft, wo er die Handlungen der Menschen auf der Erde nicht zu beobachten vermöge. Auf diese Ansicht nimmt Eliphas in seiner Erwiderung Bezug; vgl. 22, 2—14. Ueber דעת sieh die Schlussbemerkung zu Pr. 19, 2.

23. Das sonst nicht vorkommende שלאנן ist wohl für שאנן verschrieben, und daran mag das folgende שליו mit seinem ל nach dem ש schuld sein; vgl. Perles Anal. 82.

24. Für חָלָב fordert der Parallelismus חֵלֶב. Demgemäss steckt aber in עטיניו die Bezeichnung irgendeines Teils des menschlichen Körpers, nicht eines Gefässes im Haushalt. Welcher Körperteil gemeint ist, lässt sich jedoch aus den verwandten Sprachen nicht ermitteln. Das fragliche Wort ist aber wahrscheinlich verschrieben oder von unfähigen Verbesserern verballhornt.

25. בנפש מרה heisst nicht „mit kummervoller Seele“, auch nicht „in bitterem Unmut“, sondern es bezeichnet die Präposition in בנפש das Prädikatsnomen, und der Sinn des Satzes ist: und der andere stirbt als Verzweifelter, das heisst in Verzweiflung; sieh zu Ri. 18, 25. In dieser Darstellung verteilen sich aber die entgegengesetzten Schicksale nicht so, dass ersteres auf den Frevler und letzteres auf den Frommen kommt. Alles, was hier gesagt sein will, ist, dass der eine Mensch dieses Schicksal hat und der andere jenes; vgl. Dillmann.

26. יחד heisst hier nicht „gemeinsam“, sondern „in gleicher Weise“, „der eine wie der andere“. Erst durch diesen Gedanken wird der mit V. 23 beginnende Beweis gegen die Annahme einer göttlichen Regierung der Welt nach Gerechtigkeit vollkommen. Denn, wenn es nach Gerechtigkeit ginge, müsste dem, der vom

Leben nichts hatte und in Elend starb, nach dem Tode irgendein Ersatz dafür werden; so aber hat er vor dem andern, der das Leben voll genoss, nach dem Tode nichts voraus. Diesem unwiderleglichen Argumente, das viel älter ist als unser Buch, verdankt der Glaube an ein Jenseits seine Entstehung. Das Judentum hat lange gegen diesen Glauben angekämpft — vgl. K. zu Ps. 27, 13 — hat ihn aber endlich doch angenommen.

27. Da חָמַס sonst nie anders als mit dem Acc. konstruiert wird, so bleibt hier nichts übrig, als עלי mit מזמות zu verbinden. Das Verbum ist hier ungefähr so gebraucht wie Ez. 22, 26 und Zeph. 3, 4, dort von der gewaltsamen Verdrehung der Thora, hier mit Bezug auf Argumente, die man in böser Absicht an den Haaren herbeizieht.

28. Das unpoetische כי תאמרו ist als Glosse zu streichen. Zur Einleitung der den Gegnern in den Mund gelegten Rede genügt dichterisch der in V. 27b enthaltene Begriff des Sprechens vollkommen. נדיב fassen alle Neuern fälschlich im Sinne von „Tyrann“, denn diesen Sinn hat das fragliche Nomen niemals, auch Jes. 13, 2 nicht; sieh zu jener Stelle. Der Ausdruck bezeichnet, wie öfter, einen liberalen Mann, der den Armen hilft, und er ist hier im Kontrast mit רשעים vom Dichter gewählt wegen 22, 6—9, wo Eliphas dem Hiob klar zu machen sucht, dass er möglicher Weise nicht wie ein נדיב gehandelt habe. Wenn נדיב hier mit רשע gleichbedeutend wäre, würde איה im zweiten Gliede entweder gar nicht wiederholt sein, oder es würde bei ihm die Konjunktion fehlen. So aber ist Waw adversativ und „wo ist das Haus des נדיב und wo dagegen das Zelt etc.?“ = wie verschieden ist das Schicksal jenes vom Schicksal dieses! Ueber „wo?“ = wie?, in welcher Lage? sieh zu Gen. 13, 14 und 21, 17. Auch im Arabischen sagt man z. B. اين انت منه wie verschieden bist du von ihm. אהל wird besser als Glosse oder Variante zu בית gestrichen.

29. עברי דרך kann in diesem Zusammenhang nicht Reisende oder Gereiste heissen, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird. Denn hier werden sichtlich besonders weise und erfahrene Männer genannt, und dazu passt der Ausdruck in dem genannten Sinne nicht. In moderner Zeit gilt das Reisen in fremden Ländern als Bildungsmittel, unserem antiken Dichter aber ist solche Anschauung fern. Vielmehr geht aus 15, 19 hervor, dass ihm die heimische, von ausländischen Ideen unbeeinflusste Weisheit als die höchste galt. Der fragliche Ausdruck bezeichnet nach einer frühern

öfter wiederholten Bemerkung über עבר Männer, die den Lauf der Welt beobachten; vgl. zu Thr. 1, 12. Was V. b anlangt, so hat אות immer nur Bezug auf die Zukunft und kann daher nicht eine Tatsache bezeichnen, welche die Unrichtigkeit eines die habituelle Ordnung der Dinge betreffenden Dogmas beweist. Aus diesem Grunde hat man hier ואתתם in וְאֹתָם zu emendieren, sodass der Satz heisst: und ihnen werdet ihr wohl Anerkennung nicht versagen können, d. i., ihnen werdet ihr wohl zustimmen müssen.

30. Nach dem oben Gesagten heisst כי hier nicht „dass", sondern „denn". Der Ausdruck ist elliptisch und der Sinn der: der Bescheid, den ihr von den עברי דרך auf euere Anfrage erhieltet, würde euer Argument widerlegen, denn tatsächlich verhält sich die Sache also. יום איד ist hier so viel wie: die letzte Stunde, der Todestag, und V. b ist zu emendieren in ליום לִקְבָרוֹת יוּבָל. Der Frevler muss sterben wie jeder andere Mensch, aber bis zu seinem Todestage, bis er zu Grabe getragen wird, wird er von allem Ungemach verschont.

31. Statt מי ist mit andern ומי zu lesen, dessen Waw durch falsche Wortabteilung als Suff. Pl. zum Verbum am Schlusse von V. 30 geschlagen worden ist.

32. Das zweite Glied übersetzt Dillmann „und auf einem Male wacht er", und das soll heissen: und in einem Male lebt er fort, was aber sprachlich unmöglich ist. גדיש ist hier dichterisch Bezeichnung für das Grabpolster, und für ישקד hat man יִשְׁקֹט zu lesen. Danach ist der Satz = und auf dem Grabpolster ruht er ungestört. Ueber שקט mit על der Ruhestätte vgl. Jer. 48, 11 dessen Konstruktion mit dem sinnverwandten אֶל.

33. נחל ist unmöglich richtig überliefert, denn für Grabstätten wählte und wählt man noch jetzt Hügel und Anhöhen, nicht Täler. Statt des fraglichen Ausdrucks lies נַחַת und vgl. über רגבי נחת = Schollen der Ruhe die vorherg. Bemerkung. Das Subjekt zu ימשך ist der tote Frevler, während כל אדם das Objekt bildet Wäre letzteres Subjekt, so müsste das nachfolgende und nicht verneinte Verbum im Plural stehen; vgl. 36, 25. Ausserdem müsste ימשך danach in intransitivem Sinne, im Sinne von „vorrücken", „sich fortbewegen" gefasst werden, welchen Sinn aber משך nicht haben kann; vgl. zu Ex. 12, 21. Auch in der Sprache der Mischna wird dieses Verbum niemals so gebraucht. So aber ist der Sinn hier nach der Bemerkung zu Ri. 4, 7 der: und er lockt alle Welt nach

sich, das heisst, sein Schicksal hat eine Verlockung für alle Welt, man findet es beneidenswert, und jedermann wünscht, wie er im Leben glücklich zu sein und sich nach dem Tode ewiger Ruhe zu erfreuen. Danach kann aber das dritte Glied aus naheliegenden Gründen nur ein späterer Zusatz sein, der auf Missverständnis des Vorhergehenden beruht.

34. תשובה heisst in der Sprache des A. T. nur Wiederkehr — und auch das in beschränktem Sinne, vgl. zu 1 Sam. 7, 17 — nicht aber Antwort. Hier sowohl als auch 34, 36 bezeichnet dieses Nomen die Wiederaufnahme und Fortsetzung des Arguments; vgl. das zu 6, 29 über das Verbum desselben Stammes Gesagte. Für מעל aber hat man mit Umsetzung des ersten und zweiten Buchstaben עָמָל zu lesen und darüber 16, 2 מנחמי עמל zu vergleichen. Danach ist der Satz = und eure weitere Fortsetzung der Reden kann mir nur Schmerz verursachen.

XXII.

2. Da סכן sonst nirgends mit על konstruiert ist, so bleibt nichts übrig, als עלימו mit משכיל zu verbinden und משכיל על im Sinne von „Rücksicht nehmen auf" zu fassen. Ueber diese Bedeutung und Konstruktion des Verbums sieh zu Pr. 16, 20. Fasst man nun כי temporal und das Suff. in עלימו als unbestimmt, so erhält man für den Satz den Sinn: wenn er Gutes tut aus Rücksicht auf sie, das heisst, auf die Mitmenschen. Zum Gedanken vgl. die Schilderung der rücksichtslosen Behandlung der Mitmenschen V. 6—9.

4. יראה bezeichnet hier nicht Furcht, sondern Verehrung, und der Satz heisst: straft er dich etwa aus Gründen der Verehrung, d. i., deshalb, weil du ihn nicht gebührend verehrst. Unter Gottesverehrung aber sind hier, wie gleich klar werden wird, die Darbringung von Opfern, Gebet und dergleichen zu verstehen, deren Unterlassung wohl ein Vergehen gegen Gott ist, aber nicht ein Unrecht gegen die Mitmenschen.

5. רעתך und עונתיך sind ungeachtet ihres Suff. eigentlich unbestimmt, denn der Sinn ist: der Frevel und die Sünden, die du begangen haben magst. רבה ist = mannigfach. Im vorherg. Verse wurde in Form einer rhetorischen Frage die Behauptung aufgestellt, dass die Leiden Hiobs nicht etwa solchen seiner Sünden, die Gott persönlich angehen, zuzuschreiben sind. Darauf wird hier daran erinnert, dass es, von der Unterlassung der Gottesverehrung

abgesehen, eine mannigfache, ja eine endlose Reihe von Vergehungen gegen die Mitmenschen gibt, deren Hiob schuldig sein und die Gott durch dessen Leiden ahnden mag.

6. Hier und im Folgenden bis V. 9 incl. werden beispielsweise einige der Vergehungen gegen die Mitmenschen aufgezählt, deren sich Hiob schuldig gemacht haben mag. Für אַחֶיךָ ist entschieden אָחִיךָ zu vokalisieren, denn wie nach einer frühern Bemerkung רֵעַ, hat auch אח in der hier erforderlichen Bedeutung „Nächster“, „Mitmensch“ keinen Plural. Die Massora will das fragliche Nomen als Pl. gesprochen wissen wegen des Plurals ערומים, doch ist eine solche Peinlichkeit verwerflich, wo der feste Sprachgebrauch dagegen ist. ערומים aber ist proleptisch gebraucht und der Sinn des Satzes der: und ziehst solchen die Kleider aus, die aus Mangel an andern nackt bleiben müssen.

8. Diese Worte bilden einen frevelhaften Grundsatz, den Eliphas seinem Gegner unterschiebt. Die Wiedergabe in einer andern Sprache sollte daher unter Ausnahme des ersten „und“ mit Anführungszeichen versehen sein.

9. V. b ist zu emendieren וּזְרֹעֲךָ יתומים תְּדַכֵּא = und dein Arm bedrückt die Verwaisten. Das Verbum lag auch der LXX und andern alten Versionen so vor, nur dass die griech. Uebersetzer seltsamer Weise זרעות gar nicht ausdrücken. Nur bei dieser Emendation hier erklärt sich die Stellung von V. 8, sonst müsste derselbe entweder nach diesem Verse oder unmittelbar hinter V. 6 stehen. Der massoretische Text ist unrichtig nicht wegen des Numerus und Genus des Verbums, denn die Synallage des Verbums bleibt in der Poesie auch sonst öfter aus, sondern weil דכא זרעות פ' keine hebräische Redensart ist. Ueberhaupt hat דכא stets nur ein lebendes Wesen zum Objekt, nicht aber den Körperteil eines solchen; folglich kann auch die Bezeichnung eines Körperteils das Subjekt des passiven Verbums nicht sein.

11. חשך ist mit Subjekt zu תכסך, das im Genus mit dem ihm nächsten Substantiv übereinstimmt, während לא תראה einen davon abhängigen Folgesatz bildet. Dass dieser abhängige Satz dem Hauptsatz vorangeht, verschlägt nicht viel. Kommt doch Aehnliches bei einem Absichtssatz sogar in der gemeinen Prosa vor; vgl. z. B. Gen. 42, 9. Uebrigens kann man, wenn man durchaus will, in V. a aus dem Verbum des folg. Satzes יכסך supplizieren und לא תראה von diesem abhängen lassen. In V. b ist nicht von einer Menge des Wassers die Rede, die Hiob begräbt, sondern

von dichten Wolken, die am Himmel hängen und um ihn her Düsterkeit verbreiten. Das Ganze aber ist nicht eine Darstellung dessen, was speziell dem Hiob augenblicklich droht, sondern dessen, was ihm, wie jedem anderen Menschen zuweilen zu passieren pflegt, nämlich dass er bei Finsternis oder auch nur bei stark bewölktem Himmel nicht recht sehen kann; sieh zu V. 14.

12. Statt וראה hat man וְרָאָה oder וְתִרְאֶה zu lesen und רמו ohne Dag. forte zu sprechen. Ueber letztern Punkt sieh zu Ez. 10, 15. In V.b ist die Konstruktion wie Gen. 1, 4.

13. Die Konjunktion in ואמרת ist = arab. ف und ידע im Sinne von „wahrnehmen“ zu verstehen. בעד ערפל heisst wörtlich: durch das Dunkel hindurch.

14. סתר ist hier mehr Schleier als Hülle; vgl. 24, 15 סתר פנים. Zu יתהלך ist חוג Subjekt, nicht Gott. Wie es scheint, glaubte der Dichter, dass sich der Himmelskreis bewegt.*) Diese Bewegung des Himmelskreises würde natürlich einem droben befindlichen Menschen die Aussicht nach unten erschweren, und sie wird hier mit als Grund untergeschoben für die Annahme Hiobs, dass Gott die Vorgänge auf der Erde nicht sieht. Bringt man nun V. 11 in Beziehung zu V. 12—14, so ist der Sinn des Ganzen wie folgt:

Oder, weil du selber bei Finsternis nicht siehst
und dir dichte Wolken die Aussicht rauben,
und da doch Gott in den Himmelshöhen ist
und du der Sterne Gipfel so hoch siehst,
so denkst du, „wie kann Gott alles wahrnehmen?
Vermag er denn jenseits des Dunkels die Dinge zu unterscheiden?
Umschleiern ihn doch die Wolken, dass er nicht sehen kann,
und dazu ist noch der Himmelskreis in Bewegung!“

15. Wegen Jer. 6, 16, wo die נתיבות עולם auch den דרך הטוב umfassen, kann hier V.a nicht dahin verstanden werden, als würde der Weg der Frevler durch ארח עולם charakterisiert. Dieser Weg ist nur einer der אָרחות עולם, und der Sinn ist: willst du denjenigen Weg der Vorzeit einschlagen, der usw.?

17. Wegen למו, wofür es sonst לנו heissen müsste, kann V.b nicht Fortsetzung der Rede der Frevler sein. Darum müssen dieser und der folgende Vers als wesentliche und etwas modifizierte

---

*) Im Talmud ist diese Ansicht unzweideutig ausgesprochen; vgl. Synhedrin 39a, wo Gamaliel, auf etwas in Kreisbewegung Gesetztes hinweisend, sagt רקיע נמי הכי הדרא = ebenso bewegt sich das Himmelsgewölbe.

Wiederholung von Hiobs Argument 21, 14—16 betrachtet werden.

18. Ueber den Sinn des zweiten Versgliedes sieh oben die Bemerkung zu 21, 16.

19. Dies ist die Erwiderung auf das im Vorhergehenden wiederholte Argument Hiobs.

20. Hier sprechen die V. 19 genannten Gerechten und Unschuldigen in ihrer Freude und ihrem Spotte über das Schicksal der untergegangenen Frevler. An dem Sing. des seinem Subjekte vorangehenden נכחד ist, namentlich in der Poesie, nichts auszusetzen. Dagegen muss man קימנו nach dem Vorgang anderer in יְקוּמָם ändern. קָמֵינוּ, wie manche Erklärer lesen wollen, passt hier nicht, weil hier von den Frevlern nur als Feinden Gottes, nicht aber als Feinden der Gerechten die Rede sein kann.

21. בהם bezieht sich nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, denn danach müsste das Suff., neutrisch gebraucht, im Fem. Sing. sein. Der fragliche Ausdruck geht auf die Frevler, von deren Schicksal im vorherg. Verse die Rede ist. Durch diese, das heisst, durch die Betrachtung ihres schmählichen Endes, das ihm zur Lehre dienen könne, möge dem Hiob Segen kommen. Für תבואתך ist mit andern תְּבוֹאֵךְ, nicht aber תְּבוּאָתְךָ, zu lesen.

23. תבנה kann nicht richtig sein, weil dies schon der Nachsatz sein müsste, während letzterer offenbar erst V. 26 beginnt, wie dort das einleitende כי אז zeigt. Man hat dafür mit Ewald nach LXX תְּעֻנֶּה zu lesen und dieses im Sinne von „sich demütigen“ zu fassen.

24. An ושית ist nichts zu ändern. שית ist Inf. constr., und das Ganze bildet einen Umstandssatz. Die Konstruktion ist wie in ולתת וגו׳, Ex. 32, 29, nur dass hier in der Poesie ל bei dem Inf. fehlt. Das Verbum ist deklarativ und על statt des sonstigen ל gebraucht zur Bezeichnung dessen, wofür das Objekt erklärt oder erachtet wird; danach ist V. a = Golderz für Staub, das heisst, für nichts, e r a c h t e n d. Diese Bedeutung von שית ist wohl zu merken. Ueber den Gebrauch von עפר vgl. zu Gen. 18, 27. In V. b hat man ובצור nach sehr vielen Handschriften in וּבְצוּר zu ändern.

25. V. a ist = sodass dir ŠDJ*) Goldberg wird, das heisst, dass du seine Gunst höher schätzest als Berge Goldes. Aehnlich ist auch V. b zu verstehen. Ueber תועפות sieh zu Num. 23, 22.

---

*) Sieh die Schlussbemerkung zu Ex. 20, 7.

Danach ist כסף תועפות vielleicht = Silber die Menge, das heisst, Menge Silber.

26. על שדי תתענג ist = du kannst dich vor ŠDJ wie ein verwöhntes Kind gebaren, das heisst, du kannst ihm jeden Wunsch vorbringen und sicher sein, dass er ihn dir gewähren wird; vgl. zu Jes. 57, 4 und 58, 14. Am Schlusse ist פניך in כַּפֶּיךָ zu ändern und das Erheben der Hände vom Gebete zu verstehen. Somit wird hier zu V. 19 übergeleitet. Nach der Recepta ist das zweite Glied im Vergleich zum ersten nichtssagend.

27. Seine Gelübde erfüllen ist so viel wie seine Wünsche erfüllt sehen, deren Erfüllung zur Bedingung eines der Gottheit gelobten Opfers gemacht wurde; vgl. zu Jona 2, 10. Nah. 2, 1 und besonders K. zu Ps. 65, 2.

29. Das Verbum in V. a will השפילו gesprochen und das Suff. als unbestimmt gefasst werden. In V. b heisst גוה Stolz und steht für einen ganzen Satz.

Wenn er einen erniedrigt, so rufst du, der Stolz hat's getan!
und senkt ein solcher die Augen, so hilft er ihm.

So nach dem jetzigen Bestand des Textes, der uns aber kaum in seiner Ursprünglichkeit vorliegt; sieh die folgende Bemerkung.

30. אי נקי hiesse nach Analogie von אי כבוד, 1. Sam. 4, 21 einer der seine Unschuld eingebüsst hat. Doch ist der Ausdruck schwerlich richtig überliefert. Für אי ist mit andern איש, aber nicht את, und am Schlusse כפיו statt כפיך zu lesen. Der Sinn wird aber auch so nicht klar. Der massoretische Text hier und im vorherg. Verse ist eine vermeintliche Verbesserung des Ursprünglichen, das sich aber nicht mehr ganz ermitteln lässt. Die von den Alten vorgenommene Aenderung beruht auf Missverständnis von V. 28 a. Man verstand nämlich jenen Satz dahin, dass Hiob, wenn er mit Gott wieder versöhnt ist, bei ihm ein erfolgreicher Fürsprecher für andere sein wird, während aber V. 28 b deutlich zeigt, dass es sich im Ganzen nur um Hiobs eigene Lage handelt.

XXIII.

2. היום ist hier dem כי אז in 22, 26 entgegengesetzt. Mit מרי aber ist in diesem Zusammenhang nichts anzufangen, und ich glaube daher, dass man dafür אֶמְנַע zu lesen hat. Ueber V. b vgl. besonders Ri. 1, 35. Sonach ergibt sich der Sinn:

Halte ich doch auch jetzt meine Klage zurück,
unterdrücke meine Seufzer!

Am Schlusse seiner letzten Rede behauptete Eliphas, dass Hiob, wenn er sich mit Gott versöhnen wollte, es dahin bringen könnte, dass ihm jeder Beschluss durchgesetzt würde; vgl. 22, 28. Darauf erwidert Hiob hier ironisch: „Und was fehlt mir jetzt in dieser Hinsicht? Mein Schmerz übersteigt allen Jammer, doch befehle ich meiner Klage, und sie verstummt, meinen Seufzern, und sie sind still“. Duhms Frage, was soll dabei die Hand? ist die reine Pedanterie, und man könnte darauf antworten mit der Gegenfrage, hat etwa die Sünde eine Hand, und doch wird ihr 8, 4 — wohl nicht nach hebräischen, aber nach Duhms occidentalen Begriffen — eine solche zugeschrieben? Nur bei unserer Fassung kommt היום als Zeitangabe zu seinem Rechte. Sonst ist dieser Ausdruck hier blosses Flickwort, desgleichen es in dieser Dichtung, wie in der hebräischen Poesie überhaupt, nicht gibt. Statt עתה heisst es hier היום, weil ersteres meist einen Zeitpunkt ausdrückt, während hier auf eine längere Zeit hingewiesen wird, wofür sich nur letzteres eignet.

3. Der Sinn von V. a ist: o dass ich wüsste, wo ich ihn finden kann! In V. b hat man תכונתו in מְכוֹנָתוֹ zu ändern. Letzteres heisst Stätte, vgl. Esra 3, 3, ersteres dagegen hat niemals diese Bedeutung.

6. Hier ist der Text im zweiten Gliede heillos verderbt. Das Hinzudenken oder Hinzusetzen von לב hilft nichts, weil die Wendung שׂוּם לב sonst meist mit על, seltner mit ל der Sache, auf welche man merkt, konstruiert wird, aber niemals mit ב. Ausserdem passt der sonach entstehende Gedanke nicht.

7. Ueber ואפלטה, das nicht in intransitivem, sondern reflexivem Sinne zu verstehen ist, sieh zu Gen. 38, 14. Das Schlusswort ist מְשֹׁפְטָי zu sprechen und darunter die Gegner Hiobs zu verstehen. Wenn er Gott direkt seine gerechte Sache darlegen könnte, dann, meint Hiob, würde dieser ihn, wie nach 42, 7 zuletzt auch geschieht, im Rechte erklären, worauf er seine Gegner, die jetzt seine Richter sind, als solche für immer los wäre.

9. Hier ist der Text wieder nicht in Ordnung. Denn, abgesehen von der naheliegenden Voraussetzung, dass, wie im Vorherg. Verse, auch hier Hiob Subjekt ist, kann Hiob, der Gott nicht zu sehen behauptet, die von diesem genommene Richtung nicht nennen. Es ist für בעשותו mit andern nach Syr. בִקַּשְׁתִּי und אֶעְטֹף für יעטף zu lesen. Letzteres Verbum heisst hier abbiegen, welches seine Grundbedeutung ist.

10. כי ist begründend, denn der Sinn ist: Gott lässt sich von mir nicht finden, weil er weiss usw. und darum mit mir nicht rechten kann. דרך עמדי kann nicht heissen der von mir eingehaltene Weg; dafür ist der Ausdruck unhebräisch. דרך steht im st. constr., und עמדי hat man in עַבְדּוֹ zu ändern. Mit „Knecht Gottes" meint Hiob sich selbst, und er kann sich so nennen, da ihn auch Gott so nennt; vgl. 1, 8. 2, 3 und 42, 8. Dass es im zweiten Gliede אצא heisst, nicht יֵצֵא, wie dieses Verbum, auf עבדו bezüglich nach unsern Begriffen lauten sollte, verschlägt nicht viel, denn Aehnliches ist im A. T. die Regel für solche Fälle selbst in der gemeinen Prosa; vgl. z. B. 2. Sam. 14, 22 מצאתי nach ידע עבדך.

12. In V. a ist der Text, wie er uns vorliegt, glatt genug und bedarf daher keiner Emendation. Dagegen ist in V. b מחקי mit Olshausen nach LXX und Vulg. in בְּחֻקִּי zu ändern.

13. Für באחד liest Budde בָּחַר = er hat gewählt, beschlossen. Die Emendation ist richtig, aber lange nicht mehr neu; sie wurde bereits vor mehrern Jahrhunderten von einem jüdischen Gelehrten vorgenommen. Denn Ibn Esra bemerkt hier in der ihm eigenen Weise zu באחד wie folgt. „Manche behaupten, Beth sei in diesem Worte Präposition; tatsächlich aber ist es stammhaft, nur kann ich mich darüber nicht weiter auslassen, weil die Sache ein Geheimnis bleiben muss". Der arme Ibn Esra! Er durfte zu seiner Zeit nicht wagen, das fragliche Wort für einen Schreibfehler zu erklären, und war daher gezwungen, daraus ein Geheimnis zu machen; aber sein Geheimnis besteht einfach darin, dass er באחד für בחר verschrieben hält. Ueber בחר als Parallele zu אִוָּה vgl. Ps. 132, 13.

14. Dieser Vers fehlt in LXX, aber wohl nur durch irgendein Versehen, denn es ist kein Grund vorhanden, seine Echtheit zu bezweifeln. חֻקִּי ist = das Mass Leiden, das er für mich festgesetzt hat. Statt שלם ist Ex. 5, 14 in derselben Verbindung das sinnverwandte כלה gebraucht. Ersteres ist mehr poetisch oder minder prosaisch. כהנה kann wegen des Plurals nicht auf חקי gehen. Es wird damit auf die bisherigen Leiden Hiobs hingewiesen. עמו endlich heisst nicht „in seinem Sinne", sondern wörtlich bei ihm, d. i., in seinen Vorratskammern.

17. Darin hat Dillmann Recht, dass die vorherg. Behauptung Hiobs, Gott allein sei die Ursache seiner Angst und Zaghaftigkeit, hier durch Abweisung anderer Ursachen begründet wird. Aber Dillmanns Wiedergabe von ומִפָּנַי durch wegen meiner, wofür es

in der Uebersetzung von Kautzsch der Deutlichkeit halber „wegen meiner Person“ heisst, ist nicht richtig. Denn niemand kann seine eigene Person anständiger Weise פנים nennen; sieh zu Ex. 10, 28. ומפני ist falsch vokalisiert, denn der Ausdruck muss וּמִפְּנֵי gesprochen werden, und das Subjekt zu כסה ist unbestimmt, weshalb dieses Verbum in einer andern Sprache besser passivisch ausgedrückt wird. Danach ist V. b = auch nicht weil ich in Düsterkeit gehüllt bin. In der Prosa würde es ומפני אשר heissen, in der Poesie aber fehlt אשר, wie dies auch bei יען selbst in der Prosa oft geschieht. Man muss aber zugestehen, dass sich die Konstruktion, wobei die vorherg. Negation auch auf diesen Satz geht, wegen מפני sehr gezwungen gestaltet.

XXIV.

1. Es ist der Mühe nicht wert, die vielen bisher bekannten Erklärungen dieser Stelle anzuführen, nur um sie zu widerlegen. Unsere Fassung ergibt sich vollkommen aus folgender Uebersetzung.

Warum nicht sagen, dass die Schicksale sich dem Allmächtigen entziehen,
sodass die Tage, die seine Bekenner erleben, nicht von ihm kommen?

Ueber die Breviloquenz sieh zu 18, 4.

2. Zur Begründung der obigen Annahme werden im Folgenden verschiedene himmelschreiende Gewalttätigkeiten und Verbrechen an Frommen und Unschuldigen angeführt, die von Gott unbestraft bleiben, und die er hätte ahnden müssen, wenn er sich um seine Frommen kümmerte. Für וירעו lesen manche Ausleger nach LXX וְרֹעֵו = mit ihrem — der Herde — Hirten, aber das heisst, dem Gedanken die eigentliche Pointe nehmen. Denn mit וירעו will gesagt sein, dass die Gewalttätigen die geraubte Herde nicht etwa verkaufen oder ausschlachten, sondern furchtlos und schamlos behalten und offen auf die Weide treiben.

5. Von hier an bis zum Schluse von V. 8 werden die Leiden der Armen, der Opfer der mächtigen Reichen, geschildert. Das Suff. in בפעלם geht nicht auf die Armen, sondern auf die gewalttätigen Reichen, und die Präposition heisst durch, d. i. infolge von. Infolge der Handlungen der Gewalttätigen sind ihre Opfer gezwungen, in der Wüste oder Steppe ihren Unterhalt zu suchen. ערבה steht im Acc., der von dem durch יצאו ausgedrückten Begriff der Be-

wegung abhängt, und statt לו לחם hat man לַלֶּחֶם zu lesen, dessen Präposition so zu verstehen ist, wie in der ähnlichen Verbindung 15, 23. Auf die Steppe ziehen sie hinaus nach Brot für ihre Kinder.

6. Für בַּשָּׂדֶה ist בִּשְׂדֵה zu sprechen und das widersinnige בלילו mit Merx nach LXX in בְּלִי לוֹ aufzulösen. בִּשְׂדֵה בלי לו ist = in dem Felde dessen, dem es von Rechts wegen nicht gehört. Gemeint ist der Acker, den ein Gewalttätiger durch Grenzverrückung oder dergleichen Ungesetzlichkeit in seinen Besitz gebracht hat; vgl. V. 2 a. Das Kethib יקצירו ist nicht notwendig falsch, denn das Ernten kann hier durch das in dieser Bedeutung sonst nicht vorkommende Hiph. von קצר ausgedrückt sein, um zu betonen, dass die Betreffenden nicht in ihrem eigenen Felde ernten, sondern als Schnitter bei einem andern arbeiten; sieh zu Gen. 39, 21. Für רָשָׁע aber ist רֶשַׁע zu sprechen. כרם רֶשַׁע heisst ein durch Frevel erworbener Weinberg, vgl. Pr. 4, 17 לחם רשע und Pr. 10, 2 אוצרות רֶשַׁע, und entspricht somit dem שְׂדֵה בלי לו in der Parallele. Dagegen kann כרם רָשָׁע auch einen solchen Weinberg bezeichnen, den der Frevler ausnahmsweise ehrlich erworben hat.

9. Hier kehrt die Darstellung wieder zu den Gewalttätigen zurück. Ob man שׁד belässt oder mit Budde שֹׁד dafür spricht, macht für den Sinn des Satzes keinen Unterschied; dagegen hat man in V. b statt ועַל nach dem Vorbild Kamphausens ועוּל zu lesen, denn חבל mit עַל konstruiert ist undenkbar.

10. Hier und in den zwei folgenden Versen wird beschrieben, wie es den der Mutterbrust entrissenen Waisenkindern und sonst gewaltsam geknechteten Kindern der Armen ergeht, wenn sie herangewachsen sind. Von הלך ist hier Piel gebraucht nicht in frequentativem Sinne, sondern weil das Ziel der Bewegung nicht in Betracht kommt; sieh zu Gen. 5, 22. An בלי לבוש hat man neuerdings Anstoss genommen und dagegen vorgebracht, dass dies neben ערום הלכו überflüssig sei. In Wirklichkeit aber ist der in Frage gestellte Ausdruck keine müssige Zutat, denn er besagt, dass die Betreffenden nackt herumgehen, nicht etwa weil ihnen die Kleider bei der Arbeit in der Hitze lästig wären, sondern weil sie nichts anzuziehen haben.

11. בין שורתם ist nicht richtig überliefert, doch das, was ursprünglich dafür gestanden, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Mir scheint aber, dass בין für בְּאֵין verschrieben ist, und das in בשורתם der Plural irgendeines Subst. masc. ohne Präposition steckt. Das fragliche Substantiv muss etwas bezeichnen, dessen

Entbehrung bei Oel pressenden Arbeiten ebensowenig zu erwarten ist, wie der Durst bei Wein Kelternden.

12. עיר ist im st. constr., denn עיר מתים ist stehender Ausdruck und bezeichnet den für den Krieg untauglichen Teil der Bevölkerung einer Stadt, wie Altersschwache, Kränkliche und Krüppel; sieh zu Deut. 2, 34. Das Subjekt zu ינאקו ergänzt sich aus יתום und עני in V. 9. Wenn diese Kinder heranwachsen, müssen sie in der im Vorhergehenden beschriebenen Weise für ihre Vergewaltiger schwer arbeiten und dabei Hunger leiden. Die Folge davon ist, dass sie vorzeitig unter die Untauglichen gezählt werden. חללים ist hier nicht kriegerischer Ausdruck, sondern bezeichnet die Unglücklichen, die von den mächtigen Reichen vergewaltigt und zu Tode gequält wurden; vgl. Thr. 4, 9 חללי רעב = Opfer der Hungersnot. Im letzten Gliede, das ich nicht für ursprünglich halte, ist statt ישים תפלה zum Teil nach Syr. יִשְׁמַע תְּפִלָּה zu lesen, was auch Andere schon vermutet haben.

13. יָשְׁבוּ ist hier sinnwidrig, denn Pfade sind zum Gehen, nicht zum Sitzen; vgl. zu Jes. 58, 12, dessen Korruption die falsche Punktation unseres Wortes zur Folge gehabt hat. Sprich יָשֻׁבוּ und fasse dieses im Sinne von „immer wieder kommen", „frequentieren." Diese Bedeutung von שוב ist wohl zu beachten.

14. An לאור = gegen das Licht, das heisst, gegen Anbruch des Tages, ist nichts auszusetzen. Die Neuern lesen dafür לָעֶרֶב, doch liegt dies graphisch zu fern und passt auch hier nicht. Denn im Unterschied vom Nachtdieb verübt der Mörder seine Tat auf offener Strasse, die aber abends dafür noch zu sehr frequentiert ist. Nicht so in den späten Stunden der Nacht, gegen Tagesanbruch. Für יהי כגנב vermutet Merx scharfsinnig und richtig יְהַלֵּךְ גַּנָּב = schleicht der Dieb.

16. In V. a ist der Text nicht in Ordnung. Denn wenn der Dichter speziell vom Einbruch gesprochen hätte, wäre unmittelbar hinter V. 14 der Platz dafür, nicht hier, nachdem schon vom Ehebrecher die Rede war. Für חתר ist בָּחֹר zu lesen. Sie — der Mörder, der Dieb und Ehebrecher — wählen im Finstern die Stätten für ihre Operationen. Aber auch V. b ist חתמו למו für „sie schliessen sich ein" unhebräisch. Für חתמו hat man מְחִתָּה zu lesen. Die Korruption ist hauptsächlich durch Haplographie von Mem entstanden. Danach ist der Satz = bei Tage, da haben sie einen Schrecken. Ueber לא ידעו = sie wollen nichts wissen von vgl. die häufige Wendung לא ידע את יהוה.

17. בקר steht als Zeitangabe im Acc., während למו צלמות einen vollständigen Satz bildet. Diesem בקר entspricht im zweiten Gliede das Sätzchen כי יכיר, das ebenfalls Zeitangabe ist, und vor בלהות hat man sich למו hinzuzudenken. Ueber כי יכיר vgl. Ruth 3, 14 und Berachoth 1, 2. Das Subjekt dieses Verbums ist unbestimmt. Danach ist der Sinn des Ganzen, etwas freier wiedergegeben, wie folgt:

Denn ihnen allen ist der Morgen ein Graus,
der Augenblick, wo man erkannt werden kann, höllischer Schrecken.

Wie ehrlichen Leuten im Finstern, graust, so graust es den Lichtscheuen beim Licht, dessen erste Strahlen sie schon mit Schrecken erfüllen.

18. Von hier an bis zum Schluss von V. 20 antizipiert die Rede einen Einwand des Gegners. Selbstverständlich geschieht dies zum Zwecke der Erwiderung darauf; vgl. 21, 19. Diese drei Verse, die man für einen Teil der Rede Hiobs ansah, als welcher sie aber in den Zusammenhang nicht passten, sind durch viele Versuche zur Verbesserung dergestalt entstellt worden, dass kaum hier und da einzelne Ausdrücke einen Sinn geben. Nur diese einzelnen Ausdrücke sollen hier erklärt werden. Gleich im Anfangssatz ist קל הוא in קלים המה zu emendieren. Und nicht nur das, sondern auch im Reste dieses Verses und in den zwei folgenden Versen, muss alles auf die Frevler Bezügliche so geändert werden, dass der Plural an Stelle des Sing. tritt. Soweit der Numerus in Betracht kommt, ist das Missverständnis von כי יכיר in V. 17 an der Korruption hier schuld. Die Alten befanden sich nämlich in demselben Irrtum wie die modernen Erklärer, welche die Frevler zum Subjekt von יכיר machen und darin den Uebergang zum individualisierenden Singular erblicken, weshalb sie diesen Sing. auch hier festhalten zu müssen glaubten. Dass dem so ist, beweist das Suff. Pl. in חלקתם, das wohl durch ein Versehen der allgemeinen Verballhornung entging. קל heisst dem Zusammenhang nach unstät, flüchtig, und על פני המים ist ein adverbialer Ausdruck und heisst u n b e s c h r e i b l i c h, sieh zu Gen. 2, 2. V. b ist völlig unverständlich. Bickels Emendation דֹּרֵךְ כרמים, die Budde das wahre Ei des Columbus nennt, ist in Wirklichkeit eine Seifenblase. Denn man sagte דָּרַךְ גת und דָּרַךְ פורה, aber nicht דָּרַךְ כרם.

19. Statt ציה ist צִנָּה zu lesen und darüber Pr. 25, 13 zu vergleichen. Kälte sowohl als Hitze entzieht dem Wanderer den Ge-

brauch des Schneewassers. Bei ersterer ist dasselbe gefroren und untrinkbar, bei letzterer ausgetrocknet; vgl. zu 6, 16. Bei der Recepta ist חום nach ציה vollends überflüssig und der Gebrauch von גם statt ן unerklärlich. שאל חטאו ist für mich undeutbar.

20. Hier ist der erste Teil des Verses unübersetzbar. Für מתק ist die Bedeutung „saugen“ ad hoc erfunden, denn das Verbum heisst sonst immer nur süss sein, welcher Begriff auch den Derivativen anhaftet. Ueber כעץ sieh zu 19, 10.

21. Mag die Rede in den drei vorherg. Versen noch so dunkel sein, so viel ist klar, dass sie in ihrer ursprünglichen Gestalt darzutun suchte, wie unsicher und flüchtig das Glück der Frevler ist, und wie gänzlich sie endlich untergehen. Auf diese Rede, die, wie bereits oben bemerkt, ein antizipiertes Argument der Gegner ist, erwidert Hiob hier in einer Weise, die fast witzig genannt werden kann. Denn als Subjekt zu רעה, das in demselben Sinne wie Pr. 29, 3 רעה זונות verstanden sein will, hat man sich den Gegner zu denken, dessen Argument in den letzten drei Versen antizipiert wurde. Danach ist der Sinn hier der:

So lässt man sich mit einer Unfruchtbaren ein, weil
sie nicht gebiert,
und hat keine Gunst für die Witwe.

Wörtlich: ein solcher ist einer, der sich mit einer Unfruchtbaren einlässt etc., das heisst, wer die obigen Behauptungen von dem flüchtigen Glücke und dem sichern Untergang der Frevler aufstellt, der sucht dem Beweise gegen dieselbe ebenso aus dem Wege zu gehen, wie der schlaue Geselle, der seine Liebschaften so einzurichten weiss, dass sie ihm nicht nachgewiesen werden können. Diese Redensart scheint sprichwörtlich gewesen zu sein.

22. משך, das sonst unter anderem locken bedeutet — vgl. zu 21, 33 — heisst hier reizen, aufreizen gegen, und die Präposition in בכחו, dessen Suff. unbestimmt ist, gehört zur Konstruktion dieses Verbums; vgl. 2, 3 den Gebrauch von הסית mit ב der Person. Das Subjekt des Verbums ist Gott. In V. b hat man יקום in יקומו zu ändern, da Waw durch Haplographie verloren gegangen ist, und das Verbum auf die Frevler zu beziehen, während das Subjekt zu יאמין wieder unbestimmt ist.

Er reizt die Mächtigen gegen eines Kraft auf,
der, wenn sie gegen ihn aufstehen, seines Lebens
nicht sicher ist.

23. יתן ist im Sinne von „hingeben“, „preisgeben“ zu. verstehen, und לו, dessen Suff. gleichfalls unbestimmt ist, umschreibt den Okjektacc. לבטח ist danach selbstredend nicht mit Bezug auf das Objekt zu verstehen, sondern mit Bezug auf die Mächtigen, denen dasselbe preisgegeben wird ; vgl. zu Gen. 34, 25 וישען hat man in וַיִּשָּׁעֲנוּ zu ändern ; Waw ist wegen des Folgenden irrtümlich weggefallen. Das zweite Glied ist Begründung des ersten.

Er gibt ihn hin als sicheres Opfer, sodass sie ihrer
Sache gewiss sind,
denn seine Augen wachen über ihre Wege.

Wörtlich heisst וישענו und sie verlassen sich auf ihn, nämlich auf Gott, der über ihre Wege wacht und ihre Unternehmungen fördert. Man erhält den Eindruck, dass der Dichter hier Hiob ahnen lässt, dass es sich in seinem Falle um eine Hingebung in die Macht des Satans handelt, wie sie im Prolog beschrieben ist. Und weil Hiob davon eben nur eine Ahnung hat, wird darüber nur ein Wink gegeben. Diese Darstellung verträgt sich insofern mit unserer Fassung von V. 1, als das Schicksal des hier geschilderten Opfers der Gewalttätigen von Gott nicht etwa zur Strafe für Sünden beabsichtigt ist, sondern nur als Prüfung, weshalb sie eigentlich nicht Gottes Zweck sind, sondern nur Mittel zu seinem Zwecke. Auch mögen die Gewalttätigen in ihrer Behandlung des ihnen Preisgegebenen über die Absicht Gottes hinaus gehen; vgl. Jes. 10, 5—8 und sieh zu Sach. 1, 15.

24. Statt רוֹמּוּ ist einfach רָמּוּ zu lesen und zu Ez. 10, 15 zu vergleichen. Das Subjekt zu diesem Verbum sowohl als auch zu המכו ist aus dem vorherg. עיניהו zu entnehmen. Die Entziehung der Augen Gottes, der vom Himmel herabsieht, ist logischer Weise durch רום ausgedrückt; vgl. K. zu Ps. 66, 7. מעט aber ist gegen alle Neuern mit dem Vorherg. zu verbinden, und für ואיננו liest man besser וְאֵינָם. In ככל ist nur die Präposition richtig, כל selbst aber ist verderbt aus irgendeinem andern Substantiv vom Stamme כלל. Das ursprüngliche Substantiv, das sich nicht mehr ermitteln lässt, hat man sich zu denken als Bezeichnung für irgendeine kleine Pflanze, die leicht abgepflückt wird; vgl. arab. إكليل. Für יקפצון endlich ist יְקֻפְּדוּן zu lesen und darüber zu Jes. 38, 12 zu vergleichen.

Wenn sie — Gottes Augen — ein Weilchen entzogen
werden, sind sie nicht mehr,

und wenn sie — Gottes Augen — sich wieder senken,
sind sie wie —
und wie die Spitzen der Aehren abgeschnitten.

In obiger Uebersetzung steht der Gedankenstrich für das ursprüngliche Substantiv, woraus כל hier korrumpiert ist. Der Sinn ist der, die Frevler leiden nicht. Sie sind glücklich bis an ihres Lebens Ende, denn Gottes Auge wacht über ihre Wohlfahrt. Wenn ihr Ende kommen soll, stellt Gott die Ueberwachung ein, und in demselben Augenblick verscheiden die von ihm nunmehr Verlassenen ohne Siechtum, ohne Leiden.

25. Nach dem massoretischem Texte erscheint אַל hier als Substantiv, was es aber nie und nimmer sein kann; vgl. das zu Dan. 4, 32 über לָה = לָא Gesagte. Für לאל מלתי ist לָאֵל מִלָּתוֹ zu lesen, mit Suff., das auf מי geht. מלה ist hier Objekt zu שׂום wie 5, 8 das sinnverwandte דברה. Der Sinn des Satzes aber ist hier wegen der verschiedenen Präposition bei dem indirekten Objekt wesentlich anders; vgl. die folgende Uebersetzung.

Und wenn es nicht so ist, wer will mich Lügen strafen
und Gotte das Wort reden?

XXV.

2. Da Hiph. von משל sonst nur herrschen lassen heisst, nicht aber selber Herrschaft üben oder herrschen, und da ferner unmittelbar darauf mehrere Fragen folgen, so muss auch hier das Anfangswort הַמְשֵׁל als Inf. constr. mit vorgeschlagenem He interrog. gesprochen werden. Die Konjunktion in ופחד fügt einen begleitenden Umstand hinzu, sodass der Ausdruck so viel ist wie: bei Furcht; vgl. zu Pr. 8, 18.

Herrscht er denn etwa in Unsicherheit,
er, der Ordnung hält in seinen Höhen?

In seiner letzten Rede und auch früher sprach Hiob von der Parteilichkeit Gottes gegen die Mächtigen der Erde. Hierauf erwidert Bildad hier: Ein sterblicher König mag aus Furcht vor Rebellion gezwungen werden, gegen die mächtigen seiner Untertanen parteiisch und nachsichtig zu sein; aber ist das wohl bei Gott denkbar, der mächtig genug ist, sich bei den Himmelsbewohnern Gehorsam zu schaffen nicht nur soweit seine eigene Person in Betracht kommt, sondern auch mit Bezug auf ihr Verhalten zu einander?

3. אורהו als Objekt zu יקום ist undenkbar. Denn mit Bezug auf ein Licht heisst „aufsteigen“ oder aufgehen“ hebräisch nur זרח, nicht קום. Statt des fraglichen Wortes ist אִמְרֵהוּ zu lesen und über dessen Verbindung mit קום 22, 28 zu vergleichen. Waw an der Spitze des zweiten Gliedes ist adversativ, denn der Sinn ist virtuell der:

Wohl sind zahllos seine Scharen,
doch behauptet sich sein Beschluss gegen jedes von ihnen.

5. Subjekt zu יאהיל ist Gott, und ירח bildet das Objekt. Der Ausdruck ist einer der in dieser Dichtung nicht seltenen Arabismen und heisst, er hält für würdig; vgl. arab. اهل II und IV. Danach ist V. a = hält er doch selbst den Mond nicht für seiner würdig. Aus der Nichtnennung einer andern Beziehung des Würdigseins ergibt sich die Beziehung auf Gott, das Subjekt des Verbums; sieh zu Gen. 38, 14. Die übliche Fassung von יאהיל im Sinne von „hell sein“ ist sprachlich nicht zulässig, und ausserdem passt der Gedanke danach nicht in den Zusammenhang.

XXVI.

2. לא כח und לא עז sind beide Bezeichnungen für Gott, nicht für Hiob; vgl. Mercerius. Der Ausruf ist ironisch, und die Ironie wird klar, wenn man erwägt, dass Hiob gerade über die Allmacht Gottes klagt, die er willkürlich geübt glaubt; sieh 9, 12 und 23, 13. Bildad aber hat in seiner jüngsten Rede die Allmacht Gottes nur beschrieben, ohne ihr Walten zu rechtfertigen, und das, meint Hiob, sei keine Verteidigung Gottes. Die Beziehung der oben genannten Ausdrücke auf Hiob ist deshalb falsch, weil von Bildad, dem Gegner Hiobs, vernünftiger Weise nicht erwartet werden kann, dass er ihn verteidige und ihm helfe.

3. Mit לא חכמה bezeichnet Hiob sich selbst. In einem ehrlichen Dispute, bei dem es sich lediglich um die Feststellung der Wahrheit handelt, kann man auch einem Gegner raten. Auch dieser Ausruf ist ironisch; sieh 13, 2.

4. Ueber הגיד mit doppeltem Acc. vgl. Ez. 43, 10. Die in unserer Dichtung äusserst seltene nota acc. ist hier gebraucht, weil מי sonst als Prädikatsnomon gefasst und dem Satze der Sinn gegeben werden könnte: als wer trugst du deine Reden vor, das heisst, wie konntest du solches tun? sieh zu Am. 7, 2. Die Ironie des zweiten Gliedes wird klar, wenn man bedenkt, dass nach 32, 8 die נשמת שדי es ist, die dem Menschen Verstand gibt. Denn

demgemäss ist der Sinn hier: es gehört nicht viel Weisheit dazu, das vorzubringen, was du eben vorgebracht hast. Mit anderen Worten, Hiob will ironisch sagen, dass die jüngste Rede Bildads, worin er sich über die Grösse und Allmacht Gottes ausliess, nichts Neues enthält, da deren Inhalt eine alte Wahrheit ist, die jedermann kennt.

5. Ziehe מתחת als adverbiale Bestimmung zum Vorhergehenden, wobei das Wort selbstredend מִתָּחַת gesprochen werden muss, und vgl. Jes. 14, 9 שאול מתחת. Sonach wird hier der sonst vermisste Parallelismus hergestellt. Denn auch vom Wasser spricht der Hebräer wie von etwas, das unter der Erde sich befindet; vgl. Ex. 20, 4. Deut. 4, 18. 5, 8. מתחת מים ist nicht nur keine hebräische Verbindung, sondern auch ungrammatisch, weil man korrekter Weise nur מתחת למים sagen kann. Dillmann meint, מתחת, könne hier Präposition sein, und er verweist dafür auf Gen. 1, 9, doch beweist jener Fall nichts, weil dort מן in מתחת in dem darauf folgenden אל sein Korrellat hat und mithin selbstständige Bedeutung behält, was aber hier nicht der Fall ist; sieh zu Ez. 46, 23. Das Ganze aber ist mit dem Vorhergehenden zu verbinden, dessen Ironie es auf den höchsten Punkt steigert. Denn der Sinn ist: die Schatten in der Unterwelt und die Fische im Wasser geraten ausser sich ob der von dir vorgetragenen neuen Wahrheit! Dies, in die Sprache des Ernstes übertragen, heisst, die alte Wahrheit von der Grösse und Allmacht Gottes ist den Menschen im Leben und durchs Leben so sehr eingeprägt, dass sie ihnen selbst nach dem Tode, wo sie als Schatten in der Unterwelt von allem anderm nichts mehr wissen, noch bewusst bleibt; ja sogar die Fische im Wasser kennen diese alte Wahrheit. Zum Bilde von den Fischen vgl. 12, 7 f. Wie sehr er selber diese alte Wahrheit kennt, tut Hiob in der Darstellung kund, die mit dem folgenden Verse beginnt und mit unserem Kapitel zu Ende kommt.

8. Nächst der Schöpfung der Welt aus dem Chaos, von der V. 7 die Rede war, wird hier die Beschaffung des Regens hervorgehoben, die, wie schon früher bemerkt, den alten Israeliten als die wunderbarste aller Naturerscheinungen galt.

9. Für מאחז hat man einfach אֹחֵז zu lesen, da Mem aus dem vorherg. verdoppelt ist. Piel von אחז findet sich weder sonst im A. T. noch in der talmudischen Literatur. Auch statt פרשז ist פֵּרֵשׂ zu lesen. כִּסֵּה aber ist entschieden in כֶּסֶה zu ändern und אחז פני כֶּסֶה heisst: er nimmt die Vollmondscheibe in Beschlag. Ueber אחז

vgl. das Substantiv אֲחֻזָּה und Synhedrin 7, 11 den Ausdruck אחז את העינים als Bezeichnung für den Taschenspieler, von dem man glaubte, dass er die Augen der Zuschauer bannt, sodass sie das schauen, was er will. Was mit der Beschlagnahme der Vollmondscheibe gemeint ist, erklärt V. b. כסה emendiert auch Budde so *), gibt aber dem Verbum einem andern Sinn.

10. Auch hier ist על פני המים adverbialer Ausdruck der Art und Weise und besagt, dass die Begrenzung des Weltalls ringsum in einer Weise geschah, die sich nicht beschreiben lässt; sieh zu 23, 18.

12. תבונה, das unter anderem auch Geschicklichkeit bedeutet — vgl. Ps. 78, 72 den Gebrauch dieses Nomens mit Bezug auf die Hände — heisst hier Taktik, Strategie.

13. Hier ist der Text der LXX im ersten Gliede grundverschieden, aber schwerlich richtig. Was die Massora bietet, ist undeutbar. In V. b ist נחש ברח offenbar Bezeichnung eines Meeresungeheuers und dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass in V. a ursprünglich vom Meere oder dem Wasser die Rede war. Aus ים oder מים mag שמים entstanden sein. Aber nur so viel lässt sich vermuten; das Uebrige ist völlig dunkel. Auch in der ähnlichen Anspielung auf den Kampf Gottes mit dem Meeresdrachen Ps. 74, 13 f. ist von der Flut die Rede, aber nicht vom Himmel.

14. Ueber שמץ sieh zu 4, 12. Hier, wo sich שמץ דבר als Parallele zu קְצוֹת דרכיו findet, passt für das fragliche Nomen nur die dort dafür angegebene Bedeutung. Danach ist V. b = aber was ist das Wenige, das wir von ihm hören? Im dritten Gliede, das aus anderem Zusammenhang, vielleicht vom Schulsse von V. 8 oder V. 9 hierher verschlagen ist, verdient das Kethib גְבוּרֹתו den Vorzug, und dieses Nomen bezeichnet speziell die befruchtende, belebende Kraft; vgl. Berachoth 5, 2 גבורת גשמים als Bezeichnung für die Schaffung des Regens. Danach ist רעם גבורתו = sein die Befruchtung der Erde begleitender Donner.

XXVII.

2. חי אל heisst: bei Gott! sieh zu Gen. 42, 15, und המר נפשי ist nach der Bemerkung zu Ri. 18, 25 = der mich in Verzweiflung stürzt.

---

*) Mein Psalmenkommentar, worin obige Erklärung dieser Stelle auf Seite 412 gegeben ist, erschien im September 1905, Buddes Kommentar zum Buche Hiob aber ein Jahr später.

3. כל עוד kann nichts anderes heissen als solange noch; vgl. Budde. In dieser Wendung ist עוד ein Substantiv, und נשמתי בי bildet einen darauf bezüglichen Umstandssatz, sodass das Ganze heisst: während der ganzen Zeit, wo ich noch atme.

4. An יהגה ist nichts zu ändern, dnnn לשון, worauf dieses Verbum sich bezieht ist ein nomen utriusque generis, wenn dasselbe auch vorwiegend als Femininum gebraucht wird.

5. חלילה לי wird hier als Schwur angesehen; daher das folg. אם als Verneinung. עד אגוע ist gegen die Accente zum Folgenden zu ziehen. Dadurch gewinnen beide Versglieder an Ebenmass.

6. Das zweite Glied pflegt man zu übersetzen, „mein Gewissen schimpft keinen meiner Tage“, aber das ist keine hebräische Sprechweise, auch geht dabei der Parallismus gänzlich verloren. Man emendiere לא יֶרֶף לְבָבִי מִתֻּמִּי und fasse das Verbum in dem Sinne, in dem es V. a gebraucht ist, nämlich im Sinne von „den Anspruch auf das Objekt aufgeben“. Ueber תֹּם des Herzens vgl. Gen. 20, 5f. 1 K. 9, 4. Ps. 78, 72 und über תֹּם als Parallele zu צדקה hier 9, 20 תָּם אני, dem אצדק entspricht.

7. Ueber die Art und Weise des hier ausgesprochenen Fluches vgl. zu 2 Sam. 18, 32.

8. Bei חנף denkt Hiob dem Zusammenhang nach an die Gegner, deren Erklärung, dass er schuldig sei, obgleich sie ihn unschuldig wissen, er als Heuchelei ansieht; sieh zu V. 11. Das Sätzchen כי יבצע worin das Verbum יְבַצַּע gesprochen sein will, ist zu streichen. Dasselbe ist eine Glosse zum zweiten Gliede. Letzteres aber, wie es uns vorliegt, ist undeutbar. Denn ein Verbum שלה, das herausziehen bedeutete, besitzt die Sprache des A. T. nicht; auch wäre ein Ausdruck wie „einem die Seele herausziehen“ für „töten“ eine seltsame und unpoetische Umschreibung. Man hat ישל אלוה in יִשָּׂא אֱלֶיהָ zu ändern und das Suff. auf תקות חנף zu beziehen. Sonach heisst das Ganze wörtlich:

> Denn welche Hoffnung hat der Frevler,
> dass er sie als seine einzige hege?

Doch ist תקוה hier eigentlich vox media und bezeichnet das, was man von der Zukunft zu erwarten hat. Gemeint ist das V. 13—23 beschriebene Teil des Frevlers, nach dem er sich nicht sehnen kann. Ueber diese Bedeutung von תקוה vgl. Aboth 4, 4 תקות אנוש רמה = der Mensch muss erwarten, dass ihn die Würmer fressen. Ueber נשא נפשו אל sieh Deut. 24, 15.

10. Ueber V. a sieh zu 22, 26. In V. b hat man יקרא אלוה in יִקְרַב אֶל אלוה zu ändern. Nachdem אל durch Haplographie verloren ging, wurde die Aenderung des Verbums nötig. Danach ist der Satz = darf er vor Gott hintreten zu irgendeiner Zeit? Dies passt zur Parallele ungleich besser. Vom Rufen zu Gott ist auch schon im vorherg. Verse die Rede gewesen. Auf בכל עת liegt ein starker Nachdruck. Denn der Sinn ist der: Eine Zeitlang mag Gott die Frevler, deren er sich als Strafwerkzeuge bedient, begünstigen, aber deren Stellung zu ihm ist immer die der Helfershelfer. Er verachtet sie, und sie dürfen sich nur dann vor ihm sehen lassen, wenn er ihrer Dienste bedarf. Und zuletzt wenn sie seinen Zweck erfüllt haben, vernichtet er sie.

11. Hier ist der Sinn:

Ich erkläre, ihr seid der strafenden Hand Gottes verfallen;
was er mit euch vor hat, will ich auch nicht verhehlen.

Dabei ist an das V. 13—23 beschriebene Teil der Frevler zu denken. Dies Teil, meint Hiob, gebührt seinen Gegnern, die ihn gegen Wissen und Gewissen für schuldig erklären. Dass Gott wirklich vorhatte, die Gegner Hiobs als Frevler zu bestrafen, sagt der Epilog ausdrücklich; vgl. 42, 8b. Obige Fassung enthebt uns der Notwendigkeit der Annahme, dass uns Kap. 27 wegen V. 13—23 nicht in seiner Ursprünglichkeit vorliegt.

13. Für עם אל hat man מֵאֵל zu lesen, was auch Andere schon vermutet haben. Die Korruption ist entstanden durch Dittographie von ʿAin aus dem Vorhergehenden.

15. Unter מות ist hier, wie öfters auch sonst, speziell die Pest zu verstehen. Sonach erhält man nicht nur in V. 14 und 15 das in den Propheten so häufige Trio חרב ורעב וָדֶבֶר, sondern auch die Erklärung von V. 15b. Denn die Pest dachte man sich als unmittelbare Schickung Gottes, weshalb ihre Opfer nicht beweint werden durften; sieh zu Lev. 10, 6. Für אלמנתיו ist offenbar אַלְמְנֹתָם zu lesen.

18. Auch hier bezeichnet עש das leere Vogelnest; sieh zu 4, 19. Andere emendieren nach LXX und Syr. בְעַכָּבִישׁ und verweisen auf 8, 14, was jedoch nicht zutrifft. Denn בית kann wohl jede Stätte bezeichnen, aber auf die Herstellung des Spinnengewebes passt das hier gebrauchte בנה nicht. Hier kommt selbstredend lediglich die Zerbrechlichkeit des Vogelnestes in Betracht.

19. עשיר ist Prädikatsnomen, während man das Subjekt aus רשע zu entnehmen hat. ישכב ist = er schickt sich an sich niederzulegen.

יאסף dagegen drückt passivisch das Ende der Handlung aus, das Einziehen der Füsse ins Bett; vgl. Gen. 49, 33. עיניו פקח ist nicht vom Erwachen zu verstehen, sondern vom Blinzeln mit den Augen. Zum Ausdruck kommt nur das Oeffnen der Augen, weil sich dabei das vorangegangene Schliessen derselben von selbst versteht. Das Suff. in איננו bezieht sich nicht auf den Frevler selbst, sondern auf sein im vorherg. Verse erwähntes Haus.

Ein reicher Mann, fängt er an sich niederzulegen
und hat noch die Füsse nicht eingezogen, so ist er's nicht mehr;
er blinzelt mit den Augen, und es ist verschwunden.

Andere lesen für יאסף nach LXX und Syr. יוסיף, beziehen das Suff. in איננו auf den Mann und erhalten so einen in diesem Zusammenhang unmöglichen Sinn, denn im Folgenden ist der Frevler noch nicht tot, sondern lebt und wird Tag und Nacht von Schrecken geplagt, vom Sturm gejagt und von Gott beschossen; vgl. V. 20—23. Ueberhaupt ist im Ganzen vom Tode des Frevlers nicht die Rede, sondern von der Vernichtung seiner Kinder und seiner Habe.

20. Für das unpassende כמים ist mit andern יוֹמָם zu lesen, aber nicht ביום, dessen Korrelat in der Parallele בלילה statt לילה lauten müsste.

22. ולא יחמל heisst nicht ohne ihn — den Frevler — zu schonen, sondern ohne G e s c h o s s e zu s p a r e n, vgl. Jer. 50, 14. In V. b ist יִבָּרֵחַ statt יִבְרַח zu sprechen und der Satz = von seiner Hand wird er d u r c h b o h r t; sieh zu 20, 24. Der Gebrauch des Inf. Kal zur Verstärkung des Verbi fin. einer andern Konjugation ist auch sonst nicht selten.

23. עלימו mag verschrieben sein für עליו oder auch nicht, denn, wie im Falle eines Volkes, kann die Rede auch da, wo es sich um eine Menschenklasse handelt, vom Sing. zum Pl. oder umgekehrt abspringen. Dagegen ist für כפימו entschieden כַּפַּיִם zu lesen, da dieses Nomen in Verbindung mit שׂפק und תקע niemals ein Suff. hat; vgl. Nah. 3, 19. Ps. 47, 2, Thr. 2, 15 und mehrere andere Stellen. Hier ist das Suff. durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. ממקומו bietet erhebliche Schwierigkeiten. Als Bezeichnung des Ortes, woher das Zischen ausgeht, wäre der Ausdruck reines Flickwort, und wollte man die Präposition darin als Bezeichnung des Ausgangspunktes der Bewegung des Frevlers ansehen, so ist „einen aus seiner Stelle wegzischen“ hebräisch nicht sagbar. Es bleibt daher nichts übrig, als die Präposition zu streichen. Dann

ist מקומו Subjekt zu beiden Verben. Wie einen seine Stätte sehen, kennen oder verleugnen kann — vgl. 7, 10. 8, 18 und 20, 9 — so kann sie auch über ihn in die Hände klatschen und ihn auszischen. Dass das gemeinsame Subjekt erst im zweiten statt im ersten Satze kommt, kann nicht befremden, da dies bisweilen auch in der Prosa geschieht; sieh z. B. Lev. 1, 1.

XXVIII.

1. כי an der Spitze ist offenbar begründend, aber weder mit dem Vorherg. noch mit dem Folgenden lässt sich der damit eingeleitete Satz in Verbindung bringen. Tatsächlich passt dieses ganze Kapitel nicht als Rede Hiobs und dasselbe kann hier nicht ursprünglich sein.

3. Das Subjekt zu שם kann wohl unbestimmt sein, aber das folgende הוא muss eine bestimmte Beziehung haben, denn dieses Fürwort kann nicht im Sinne von „man“ gebraucht werden. Darum muss im ursprünglichen Zusammenhang, dem unser Kapitel entnommen ist, vorher vom Menschen im allgemeinen die Rede gewesen sein. Aus solcher Rede ergibt sich die Beziehung von הוא, wie auch das Subjekt zu שם und den Verba masc. im Folgenden bis zum Schlusse von V. 11. Für אבן ist יָבִין zu lesen und der Satz = er — der Mensch — verschafft sich einen Einblick in Dunkel und grausige Finsternis.

4. Für מֵעִם גָּר ist מֵעַם גֵּר zu vokalisieren und die Präposition von der Urheberschaft zu verstehen. Der Mensch lässt von ausländischem Volk einen Schacht brechen. Ueber die Verbindung עַם גֵּר vgl. 2 Sam. 1, 13 איש גר. Der Rest des Verses ist nähere Beschreibung der genannten Fremdlinge, aber nicht wie diese jetzt bei der Arbeit am Bergbau erscheinen, sondern wie sie in ihrer Heimat waren, ehe sie auswanderten. Für הנשכחים hat man, dem folgenden דלו entsprechend, הנכחשים zu lesen und dieses im Sinne von „abgemagert“ zu fassen. Selbstredend sind diese beiden Verba bildlich gebraucht; vgl. Jes. 10, 16 und 17, 4. Mager sein ist also schwach sein. Gemeint ist also ökonomisches Herunterkommen, nicht physische Schwäche, die sich mit der Arbeit am Bergbau nicht verträgt. Die Fassung von מן wird sich aus der unten folgenden Uebersetzung ergeben. רגל, dem im folgenden Gliede אנוש entspricht, hängt etymologisch mit dem arab. رجل Mann zusammen; vgl. zu Ex. 12, 37. Ueber den Arabismus vgl. Hi. 16, 15 גלד und sieh das zu 25, 5 über יאהיל Gesagte. Dass דלו nicht heisst sie

baumeln, sondern sie sind schwach, ist schon oben angedeutet worden. נעו endlich drückt eine Fortbewegung aus; vgl. Am. 4, 8 und 8, 12.

5. Unter ארץ ist hier nicht die ganze Erde zu verstehen, sondern nur ein Teil davon, also ein Land, oder besser ein Landstrich, eine Gegend. Das Nomen steht im Acc., der von dem durch נעו ausgedrückten Begriff der Bewegung abhängt. נהפך heisst nicht umgewühlt werden, sondern anders sein. Statt אֵשׁ ist höchst wahrscheinlich אֹשׁ mit Cholem zu sprechen. Jedenfalls aber hat dieses Nomen, wie es hier gebraucht ist, mit Feuer nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit dem Esra 4, 12. 5, 16 und 6, 3 vorkommenden Pl. אֻשַּׁיָּא zusammen und heisst Grundlage; vgl. arab. أُسّ. Danach besagt unser Vers, dass die Erde in der betreffenden Gegend unten in ihrem Innern anders ist als an der Oberfläche, und dass, während der Humus weich und lose ist, wie jeder pflugbare Grund, man im Innern auf etwas stösst, das hart und fest ist wie das Fundament eines Gebäudes.

6. ספיר אבניה, worin das Suff. auf ארץ im vorherg. Verse geht, bildet einen auf מקום bezüglichen Relativsatz, mit dem sich letzteres in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise im st. constr. verbindet. Das Ganze aber ist Apposition zu ארץ. Demgemäss ist der Sinn von V. 4—6 wie folgt:

> Man lässt einen Schacht brechen von ausländischem Volk,
> das zu sehr heruntergekommen, um noch wie Männer zu erscheinen,
> zu tief gesunken, um Menschen zu gleichen, hingezogen ist
> nach einem Teil der Erde, aus dem wohl Brotkorn hervorgeht,
> wo es aber unten anders ist, fest wie ein Fundament,
> nach einer Stelle, deren Gestein Saphir liefert
> und die Goldstaub hat.

Danach wurde die Arbeit am bisschen Bergbau, das man auf dem Libanon betrieb, von Ausländern getan, die ihre Armut und Verkommenheit zur Auswanderung ins fremde Land getrieben hatte.

7. נתיב ist fortgesetzte Apposition zu ארץ in V. 5. Was die hier genannten Vögel betrifft, so schrieb man gewissen Raubvögeln ein ausserordentlich scharfes Gesicht zu; sieh 39, 29 und vgl. besonders über die איה Pesikta de-Rab Kahana ed. Buber f. 187 b und Chullin 63 b. Auch im Deutschen sagt man Adlerauge, Adlerblick.

8. Hiph. von דָּרַךְ heisst eigentlich stampfen, ist aber hier poetisch gebraucht vom Betreten eines Pfades, um ihn zu verfolgen. Aehnlich lateinisch „premere" vom Einnehmen eines Sitzes

vgl. Ovid, Met. 5, 317 pressere sedilia. Dillmann vergleicht dieses Hiph. mit יקצירו 24, 6, mit dem es jedoch nichts zu tun hat; sieh zu jener Stelle.

9. Ueber die Verbindung שלח ידו, wie sie hier gebraucht ist, sieh zu Pr. 31, 19.

10. יארים kann nicht Rinnen oder gar Gänge bezeichnen, denn der Gebrauch von יאר beschränkt sich auf den Nil und dessen Arme. Für das fragliche Wort ist אוֹרִים, Pl. von אור, zu lesen und über dessen Verbindnng mit בקע Jes. 58, 8 zu vergleichen. Aber auch im zweiten Gliede hat man das ungeheuer überschwängliche וכל יקר in וּכְלִי יָקָר zu ändern. Die Korruption ist durch Haplographie des Jod entstanden.

In Felsen lässt man Lichtstrahlen dringen,
und kostbare Sachen schaut dann das Auge.

11. Statt מבכי ist mit andern נִבְכֵי und חִפֵּשׂ für חבש zu schreiben, beides nach LXX. Ueber נבכי = Tiefen vgl. 38, 16. ותעלומה ist ohne Mappik zu sprechen.

13. Statt ערכה ist mit andern nach LXX דַּרְכָּהּ zu lesen. Letzteres ist aber = der Weg zu ihr. Vom Werte der Weisheit ist erst weiter unten V. 15—19 und zwar ausführlich die Rede.

14. בי und עמדי drücken beide Besitz aus. Was also die Tiefe und das Meer verneinen, ist, dass sie die Weisheit besitzen, nicht dass sie in ihren Gebieten zu finden ist.

18. לא יזכר ist = geschweige denn; sieh zu 41, 2 und vgl. englisch not to mention. משך heisst nicht Erwerb, denn wie sollte das Nomen zu dieser Bedeutung kommen? Der Ausdruck könnte höchstens die Besitznahme bezeichnen; vgl. in der Sprache der Mischna den Gebrauch von משיכה und des Verbums desselben Stammes mit Bezug auf einen Kaufgegenstand, von dem man durch Uebertragung oder Ueberführung an einen andern Ort Besitz ergreift. Doch scheint mir der Gedanke bei dieser Fassung unpoetisch. Am besten führt man das fragliche Substantiv auf den Begriff „reizen“, „locken“ zurück; vgl. das zu 21, 33 über das Verbum und zu Pr. 21, 7 das über das sinnverwandte גרר Gesagte. Bei letzterer Fassung des Nomens ist der Satz = und die Weisheit hat mehr Anziehung als Perlen.

22. באזנינו שמענו ändert Bickell in אזנינו שמעו, was er jedoch nicht tun würde, wenn er den Unterschied zwischen den beiden Wendungen wüsste. Letztere heisst, wir haben mit eigenen Ohren gehört, während erstere nach unserer Bemerkung zu Num. 20, 19

so viel ist wie: wir haben bloss gehört von, nicht aber gesehen, und nur dies allein kann hier in Betracht kommen; vgl. V. 21.

23. Auch hier heisst דרכה nicht ihr Weg, d. i. ihre Art und Weise, was zur Parellele nicht passen würde, sondern der Weg zu ihr; sieh zu V. 13.

25. לעשות ist hier syntaktisch unmöglich. LXX, Syr. und Vulg. bringen statt dessen הָעֹשֶׂה zum Ausdruck, es genügt aber vollkommen, wenn man בַּעֲשׂוֹת liest, und letzteres liegt graphisch näher.

27. Für ויספרה passt keine der verschiedenen von den Erklärern angenommenen Bedeutungen. Mir scheint, dass man וַיְסַפְּרָה zu vokalisieren hat. In dieser Aussprache kann der Ausdruck nach der Bemerkung zu Jes. 22, 10 heissen: und er nahm sie in seinen Kriegsdienst. Gott nahm die Weisheit in seinen Kriegsdienst, dass sie für ihn gegen die Torheit kämpfe. Danach wäre V. b ein loser Umstandssatz und = nachdem er sie hingestellt und erforscht hatte; vgl. zu Gen. 22, 3.

28. לאדם kann nicht heissen zu dem Menschen. Denn erstens ist hier von dem Vorgang vor der Schöpfung des Menschen die Rede, und zweitens redet Gott nur mit gewissen bevorzugten Menschen, nicht aber mit den Menschen im allgemeinen. Die Präposition in dem fraglichen Ausdruck gibt die nähere Beziehung an, und der Sinn des Satzes ist: und sprach mit Bezug auf den Menschen. Dazu stimmt das Folgende vortrefflich. Denn dass hier eine Definition der Weisheit an sich gegeben ist, wird wohl niemand behaupten wollen. Die Worte geben nur an, was die Weisheit für den Menschen, soweit seine Wohlfahrt in Betracht kommt, sein will.

XXIX.

3. In בהלו kann weder der Inf. Kal noch der Inf. Hiph. von הלל stecken. Ueberhaupt passt dieses Verbum auf נר nicht; es müsste statt des letzteren wenigstens אור heissen *). Ich vermute daher, dass בהלו für כְּהִלְּךָ verschrieben ist. Danach hätte man sich die Leuchte Gottes über dem Haupte Hiobs als dessen ständige Begleiterin zu denken. אלך חשך ist = ich wagte mich in die Finsternis. Ich wandelte in der Finsternis wäre nach einer bereits oft wiederholten Bemerkung אֶהֱלֹךְ חשך oder אֲהַלֵּךְ חשך; vgl. Ps. 89, 16 und besonders Hab. 3, 11.

*) Im Arabischen beschränkt sich der Gebrauch von هلّ im Sinne von „leuchten" auf den Neumond.

4. Für חָרְפִּי sprich חֹרְפִּי von חֹרֶף = حرف Berggipfel, hier bildlich die höchste Blüte. Die massoretische Aussprache des fraglichen Wortes ist schon deshalb nicht richtig, weil sonst, mit der einzigen Ausnahme von קציר, das strenggenommen keine Jahreszeit bedeutet, keine Bezeichnung für eine Jahreszeit in Verbindung mit ימי vorkommt. Ausserdem ist es logisch bei „Herbst des Lebens" an die Hinneigung zum Alter und seinen Schwächen zu denken, nicht aber an die besten Lebensjahre.

5. Statt שדי, das zur Parallele nicht passt, lese man שָׁנַי. Für Letzteres, das nach der Bemerkung zu Ri. 15, 20 an sich so viel sein kann wie: meine besten Jahre, wird diese Bedeutung durch die Parallele unzweifelhaft. Denn auch im zweiten Gliede ist das Schlusswort נְעָרַי zu vokalisieren. Sonach ist der Sinn unseres Verses der:

Als ich noch in den besten Jahren war,
mitten in meiner Jugend.

6. הליכי heisst nicht meine Schritte, sondern meine Wanderer, d. i., die Wanderer, die bei mir einkehrten. Diese badeten sich in Rahm. Das ist natürlich nur Bild; gemeint ist, dass den Gästen bei dem reichen Wirte eine Fülle von Rahm vorgesetzt wurde; vgl. Gen. 18, 8. Demgemäss hat man aber in V. b ויצור in וְצִיר zu ändern. Dann ist der Satz, etwas freier wiedergegeben, = und wenn ein Bote zu mir kann, standen ihm Bäche Oels zur Verfügung. Somit wird in dieser Schilderung das Wunder eliminiert, das durchaus nicht an seinem Platze ist. Duhm, der הליכי in seiner traditionellen Bedeutung „Schritte" fasst, erklärt den Ausdruck nur durch „meine Gänge" und fügt hinzu, „wenn er ausging, wusch er sich nicht im Wasser, sondern in Milch". Allein die Füsse waschen sich die Orientalen nicht beim Ausgehen, sondern beim Heimkommen. Duhm geht noch weiter, indem er wegen der „Gänge" עמדי in עָמְדִי ändert, und erhält so für den Satz den Sinn: und mein Stehenbleiben ergoss Oelbäche. Aber wie soll man sich dies denken? Für יָצוּק spricht man wohl besser יָצוֹק, doch absolut nötig ist dies nicht, denn es ist nicht unwahrscheinlich, dass es ein Verbum צוק = יצק gab; vgl. 28, 2.

7. Während sich der vorhergehende Vers an V. 5 anschliesst, ist dieser als Zeitangabe zu V. 8ff. zu fassen.

10. Für נחבאו hat man נֶחְבָּא zu lesen und קול als Subjekt dazu zu fassen. Der Plural des Verbums ist durch Dittographie des Waw aus dem Folgenden entstanden. Der Sinn des Satzes

ist: den Edlen, die im Reden begriffen waren, blieb das Wort in der Kehle stecken.

11. ותעידני heisst: ahmte mir nach, wörtlich suchte ein zweites Exemplar von mir zu werden. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu 9, 19.

12. לא עזר לו ist substantivisch zu fassen und bezieht sich nicht auf יתום, sondern bildet ein weiteres Objekt, sodass V. b ist = und das Waisenkind und den sonst Hilflosen. Zur Ausdrucksweise vgl. 26, 2. Das dort fehlende לו durfte hier nicht wegbleiben, weil sonst, da עזר Partizip und nicht Substantiv ist, leicht ein Missverständnis entstehen könnte. Auf יתום bezogen, wäre der fragliche Ausdruck vollends überflüssig, weil die Waise überall nur wegen ihrer Hilflosigkeit genannt und doch nirgends anders als durch nacktes יתום bezeichnet wird. Uebrigens ist letztere Beziehung, die auf LXX zurückgeht, syntaktisch sehr zweifelhaft.

13. אבד heisst nicht ein Verlorener, auch nicht einer, der im Begriff ist unterzugehen (Dillman). Ueber den wahren Sinn dieses stehenden Ausdrucks sieh zu Pr. 31, 6.

14. Welcher Sinn hier durch וילבשני ausgedrückt werden soll, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Möglich ist, dass לבש, wenn es das Kleid zum Subjekt und eine Person zum Objekt hat, passen bedeutet. Danach wäre der Sinn = und sie stand mir gut. So verstanden die alten Rabbinen den Ausdruck; vgl. Jalkut Simeoni Abschnitt 917, wo es zur Erklärung desselben heisst הצדקה נאָה לאיוב ואיוב נאֶה לצדקה.

18. Hier folgen die meisten Neuern der alten rabbinischen Erklärung, wonach חול den Phönix bezeichnet. Dass aber diese Erklärung falsch ist, zeigt der Ausdruck ארבה ימים, der im ganzen A. T. sich nicht wieder findet, denn der Begriff „lange leben" wird überall durch האריך ימים ausgedrückt. Die Abweichung vom stehenden Ausdruck an dieser Stelle hat gewiss einen triftigen Grund, und der kann kein anderer sein, als dass אאריך in dieser Verbindung nicht anging, weil חול wie immer den Sand bezeichnet und כחול אאריך ימים nur heissen könnte: ich werde so lange bestehen wie der Sand, was aber kein hebräisches Bild ist. Also nur wegen der grossen Anzahl der einzelnen Körner des Sandes, der die Zahl der Jahre gleichkommt, war der Dichter gezwungen, ein anderes als das gewöhnliche Verbum zu wählen. Wenn aber חול nicht einen Vogel bezeichnet, versteht es sich von selbst, dass im ersten Gliede von einem Neste nicht die Rede ist. Aus diesem

Grunde hat man עם קני in מִזָּקֵן zu ändern und die Präposition von der Ursache zu verstehen.

Und ich dachte, ich würde an Altersschwäche sterben,
würde so viele Jahre leben, wie der Sandkörner sind.

23. Hier handelt es sich nicht mehr um die Rede und den Rat Hiobs, sondern um seine Person, seine Gegenwart, die ersehnt war.

24. Statt des in diesem Zusammenhang undeutbaren יפילון ist vielleicht יָכִילוּן zu lesen. לא יכילון kann zur Not heissen, sie konnten sich vor Freude nicht halten. Bickell ändert לא יפילון in אבלים ינחם, was aber sicherlich nicht richtig ist; sieh die folgende Bemerkung.

25. דרכם heisst nicht der Weg zu ihnen, wie der Ausdruck gemeinhin wiedergegeben wird, sondern der Weg, den sie einschlagen sollten. Nur dazu passt כמלך בגדוד. Denn, dass dieser letztere Ausdruck nicht mit אשב und אשכן zu verbinden ist, muss jedem klar sein, da man in einer Schar, die auf einen Kriegszug ausrückt, nicht sitzt und ruht. Das dritte Glied streicht Bickell, indem er es für eine durch כאשר erweiterte Variante zu V. 24 c erklärt, aber er tut dies, weil er hier die Konstruktion des ganzen Satzgefüges verkennt. Tatsächlich weist der Satzbau hier eine Art Chiasmus auf, die in der hebräischen Poesie ziemlich häufig ist und die ich in den Psalmen an vielen Stellen nachgewiesen habe. Es verteilt sich nämlich das, was hier auf ואשכן folgt, so, dass כמלך בגדוד auf אבחר דרכם geht, während כאשר אבלים ינחם Komplement ist zu אשב ראש. Die durch אשב und אשכן ausgedrückte Ruhe ist dem Begriffe der Bewegung entgegengesetzt, den דרכם bezeichnet. Waw in ואשב ist disjunktiv, und אשר bezieht sich nicht auf מלך — denn Leidtragende trösten ist Sache frommer und angesehener Mitbürger, nicht des Königs — sondern es ist כאשר ינחם so viel wie כִּמְנַחֵם. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt:

Ich wählte ihnen den Weg, den sie gehen sollten,
oder sass unter ihnen gemächlich obenan —
wählte den Weg, wie ein König in der Kriegsschar,
sass obenan, wie einer, der Trauernde tröstet.

XXX.

1. לימים hat man neuerdings in Frage gestellt als überflüssiges Wort, das zunächst am Rande hingeschrieben wäre, um צעירים vermeintlich zu erklären, vermeintlich, weil letzteres in Wirk-

lichkeit hier nicht jung, sondern gering heisse. Dass aber dies nicht wahr ist, zeigt das, was unmittelbar darauf folgt. Denn, wenn es im Relativsatz nicht מֵאַסְתִּים, sondern מאסתי אבותם heisst, so kann dies nur deswegen geschehen, weil die Väter der צעירים natürlicher Weise älter sind als sie. Mithin bezeichnet צעירים junge Leute, und dessen nähere Bestimmung durch לימים zur Vermeidung des naheliegenden Missverständnisses ist legitim; vgl. 32, 6. Heisst es doch 32, 4 sogar זקנים לימים. Für לשית liest man wohl besser מִשִּׁית. Will man jedoch die Recepta belassen, so muss man ל als Bezeichnung des Acc. der nähern Beziehung fassen; sieh die folgende Bemerkung.

2. כח ידיהם ist dem durch לשית עם כלבי צאני in V. 1 ausgedrückten Dienst, wobei mehr die Füsse als die Hände tätig sind, gegenübergestellt. אבד על ist unhebräisch und כלח, das nur Alterschwäche bezeichnen kann — vgl. zu 5, 26 — in diesem Zusammenhang unmöglich. Aus diesen Gründen hat man V. b zu emendieren in עָלֵמוֹ אָבַד כֹּחַ. Ueber אבד כח vgl. Deut. 32, 28 אבד עצות; sonst sieh die Schlussbemerkung zu V. 3.

3. Die ersten drei Worte, in denen גלמוד nach dem Vorgang Buddes als Attribut zu כפן zu fassen ist, sind mit dem Vorherg. zu verbinden; sie geben die Ursache der Kraftlosigkeit der Leute an. ערק heisst, hier wenigstens, fliehen — vgl. Targum — und ציה steht als Ziel der Bewegung im Acc. Ein Land oder dessen Boden benagen, wäre doch wohl ein wunderliches Bild. Für das sinnwidrige אמש aber lese man אֵם, da ש aus dem Folgenden verdoppelt ist. V. b ist Apposition zu ציה. Danach ist dieser und der vorherg. Vers =

> Auch ihrer Hände Kraft, was sollte sie mir,
> da der jüngste unter ihnen bereits kraftlos ist
> durch Mangel und starre Hungersnot?
> sie, die Zuflucht nehmen zur Wüste,
> der Mutter des Sturmes und des Orkans.

Die Wüste wird die Mutter der Stürme genannt, weil die stärksten Stürme von dort kommen; vgl. 1, 19. Jes. 21, 1 und Jer. 4, 11. Hoffm. fasst שואה ומשואה im Sinne von „Heruntergekommene und Zerschmetterte“, was aber aus der Luft gegriffen ist.

5. Für das hier unerklärliche גו lesen Böttcher und Merx גוי, mir aber scheint dieses Wörtchen durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden zu sein. Bei gestriechenem גו ist über מן יגרשו Deut. 33, 11 מן יקומון zu vergleichen, nur dass מן hier andern

Sinn hat und die Ursache ausdrückt. Demgemäss bildet V. b einen losen Umstandssatz, während V. a die Ursache von dem in V. 7 Gesagten angibt; sieh zu V. 7.

6. Statt בערוץ ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, כְּחָרוּץ zu lesen. Das Ganze bildet einen Absichtssatz, der von יגרשו in V. 5 abhängt. Die Betreffenden wurden unter Zetergeschrei, wie man es über Diebe erhebt, fortgejagt, mit der Absicht, dass sie sich in den Schlüften, in Erdlöchern und Felsenhöhlen aufhalten.

7. Sieh zu V. 5. Die Verjagung der Betreffenden ist die Ursache davon, dass sie jetzt im Gebüsch brüllen. יספחו ist = sie hocken zusammen.

8. V. b heisst nicht sie sind ausgestossen aus dem Lande, was eine müssige Wiederholung von V. 5 a wäre, sondern ist = sie liegen tief im Staube, wörtlich sie sind mehr niedergeschlagen als bis zum Boden.

9. Dass מלה Stichwort oder Gegenstand des Klatsches heissen kann, glaube ich nicht. Ich vermute das למלה aus לְמָשָׁל verderbt ist. Das konnte in der Weise geschehen, dass zuerst ש irrtümlich wegfiel, worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Dabei mag das häufige Vorkommen von מלה in diesem Buche das seine beigetragen haben.

11. Mit Recht ändert die Massora יתרו in יתרי. Aber auch statt ויעַנּי hat man ויעַנְּי zu sprechen und dieses als Folgesatz und in dem zu Ri. 16, 5 angegebenen Sinne zu fassen. Demgemäss ist V. a = er — nämlich Gott — hat meine Bogensehne gelöst, sodass sie mit mir machen können, was sie wollen.

12. Wenn ימין hier die Rechte bezeichnete, müsste es ימיני mit Suff. heissen. Der Ausdruck steht für יָמִים und heisst Alter; vgl. 32, 7. Dazu passt auch besser פרחה, wie nach vielen Handschriften statt פרחח zu lesen ist. Denn פרחה heisst nicht schlechtweg Brut, sondern speziell junge Brut; vgl. Middoth 1, 8 פרחי כהונה und Berachoth 48a קטן פורח. Für רגלי שלחו ist mit anderer Wortabteilung רֶגֶל יְשַׁלְּחוּ und im zweiten Gliede יָדָם statt אידם zu lesen. Nach Analogie von שלח יד ist שלח רגל mit dem Fusse stossen. Sonach ergibt sich für den Vers der Sinn:

> Gegen das Alter erhebt sich die junge Brut;
> sie stossen mit den Füssen
> und machen mich zur Zielscheibe für ihre Fäuste.

13. Die drei ersten Worte sind heillos verderbt, für יעילו aber hat man יַעֲלוּ zu lesen und dies zum Folgenden zu ziehen. עור

heisst hier hindern; vgl. das ihm etymologisch entsprechende arab. عزر, das ebenfalls die beiden entgegengesetzten Bedeutungen hat, „helfen“ und „hindern“. Danach ist V. b = sie ziehen heran, ohne dass sie jemand hindert.

14. תחת heisst hier nicht „unter“, sondern, der Präposition in כפרץ entsprechend, „wie“, eigentlich „als“, ich meine „als“ wie dies zur Bezeichnung des Prädikatsnomens gebraucht wird; vgl. 34, 26. שואה ist im Sinne von V. 3 zu verstehen. Demgemäss heisst V. b, wie ein Sturm wälzen sie sich heran.

15. ההפך על drückt den Nebenbegriff des unzeitigen und plötzlichen Ueberkommens aus; vgl. das zu 1 Sam. 4, 19 über נהפך על Gesagte. נדיבתי als Parallele zu ישועתי heisst meine Glückseligkeit; vgl. K. zu Ps. 51, 14. Eigentlich bezeichnet das Nomen an diesen beiden Stellen den Zustand des נָדִיב.

16. ועתה ist aus dem vorherg. möglicher Weise ursprünglich plene geschriebenen ישועתי dittographiert und darum zu streichen.

17. Mit לילה will nicht gesagt sein, dass die durch נקר ausgedrückte Handlung Nachts stattfand, sondern nur dass sich in der Nacht die ehedem vollzogene Handlung durch die Folgen empfindlich macht. Zur Ausdrucksweise vgl. Gen. 29, 25 „am Morgen aber, da war es Lea“, was nur so viel sein kann wie: am Morgen, da stellte es sich heraus, dass es Lea war. Das Subjekt zu נקר ist aus dem Zusammenhang zn entnehmen. Gemeint ist das Leiden. Was ערקי betrifft, so scheint mir dessen übliche Fassung im Sinne von „meine Nager“, das man in „meine Schmerzen“ umdeutet, unnatürlich. Ich vermute, dass עֲרָקַי zu vokalisieren ist. Letzteres käme von עָרָק, arab. عرق entfleischter Knochen. Dieses passt zur Parallele ungleich besser. Im Hebräischen ist freilich ערקי Subjekt zu ישכבון, für uns aber heisst der Satz: und ich kann auf meinen blossgelegten Knochen nicht liegen.

18. Für יתחפש ist יְחַפֵּשׂ und יֹאחֲזֵנִי für יאזרני zu lesen. Auch hier und im folgenden Verse ergänzt sich das Subjekt aus dem Zusammenhang; sieh die vorherg. Bemerkung. In V. b ist כפי in בפי zu ändern und das Substantiv im Sinne von „Schlitz“ zu fassen; vgl. Ex. 28, 32 פי ראשו.

> Mit grosser Gewalt fasst es mich am Gewand,
> packt es mich am Schlitz meines Unterkleids.

19. Für הרני lese man הֲרָנִי von הור und vgl. arab. هار med. و niederstürzen. כעפר ואפר ist = wie ein Nichts; sieh zu 13, 12.

20. An עמדתי ist nichts zu ändern, nur muss man den Ausdruck als Gegensatz zu אשוע und im Sinne von „schweigen“ fassen; vgl. 32, 16. Der Sinn von V. b ist danach der: wenn ich zu klagen aufhöre, siehst du mich genau an, ob ich noch lebe, um mich weiter zu quälen.

21. Für das zu בעצם ידך unpassende תשטמני bringt LXX, wie es scheint, תְּשׁוֹטְטֵנִי = du geisselst mich zum Ausdruck, und das wird wohl herzustellen sein, obgleich das Verbum שוט sonst in diesem Sinne nicht vorkommt.

22. Das Keri תֻּשִׁיָּה gibt hier keinen Sinn. Es ist statt dessen, dem רוח in der Parallele entsprechend, שׁוֹאָה zu lesen. Aus diesem entstand zunächst שוה, das später zur Lesart des Kethib ergänzt wurde. שואה Sturm ist Subjekt zu תמוגגני und der Satz = und der Sturm macht, dass ich woge, das heisst, er fährt mit mir auf und ab. Ueber die Bedeutung des Verbums vgl. arab. ماج.

23. מות תשיבני heisst nach der Bemerkung zu Lev. 26, 26, du wirst mich dem Tode überliefern, dem ich anheimfallen muss.

24. In בעי ist Beth stammhaft. Das Wort ist Substantiv und heisst Bitte; vgl. die daraus kontrahierte Partikel בי. Das Nomen steht im adverbialen Acc. Das Subjekt zu ישלח ist aus מות im vorherg. Verse zu entnehmen, und für להן שוע hat man לוֹ תְשׁוּעָה zu lesen. Das Suff. in לו und בפידו ist unbestimmt. Das Ganze ist weitere Entfaltung der in V. 22 beschriebenen Schwebe, in der Hiob sich befindet, indem er leidet, aber nicht sterben kann.

Aber er — der Tod — legt nicht Hand an auf Verlangen,
wenn einem mit dem letzten Stoss geholfen wäre.

25. Dieser Vers, der ohne Künstelei weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden in Zusammenhang gebracht werden kann, ist irgendwie von anderswoher verschlagen. Er mag ursprünglich hinter 31, 18 seinen Platz gehabt haben. קְשֵׁה יום ist ein vom Schicksal schwer Getroffener. Ueber יום vgl. zu 3, 1.

26. כי heisst hier weil, nicht denn; der Vers begründet also nicht das Vorherg., sondern das Folgende. Zur Konstruktion, vgl. Gen. 3, 14. 17.

28. בלא חמה ist = ohne Sonne, das heisst, wo die Sonne nicht scheint. Auch in der Mischna kontrastiert חמה zuweilen mit צל; vgl. z. B. Sukka 1, 1. Der Tiefbetrübte, Traurige meidet den hellen Sonnenschein, der seiner Stimmung zuwider ist. קום אל heisst eintreten in, vgl. den Parallelismus in Ps. 24, 3 und אשוע bildet einen Absichtssatz, sodass V. b ist wörtlich = ich bin in

einen gewissen Verein eingetreten, damit ich heule, das heisst, ich bin einem Heulerverein beigetreten.

29. אח ist hier = Vereinsbruder, denn der Schakal und der Strauss sind Mitglieder des Heulervereins, dem Hiob nach V. 28 beigetreten ist.

30. שחר מעלי heisst, sie ist zu sehr schwarz geworden, um noch an mir zu bleiben.

XXXI.

1. Mit מֵהִתְבּוֹנֵן statt des massoretischen וּמָה אתבונן hat Duhm sehr scharfsinnig das Richtige getroffen. Ich füge noch hinzu, dass ומה an der Spitze des folgenden Verses an der Korruption schuld ist.

2. חלק ist zu dem Subjekte der Verba im vorherg. Verse in Beziehung zu bringen, und ähnlich muss mit נחלת שדי verfahren werden. ממעל ist keineswegs blosses Flickwort. Denn der von חלק abhängige Gen. ist sonst ohne Ausnahme Gen. objekt., vgl. 20, 29. 27, 13. Gen. 14, 24. Deut. 32, 9. Jos. 19, 9. 1 Sam. 30, 24; Jes. 17, 14. Jer. 10. 16. 51, 19. Micha 2, 4. Danach ist hier אלוה als Gen. subjekt. poetische Lizenz, und deshalb fühlte sich der Dichter gezwungen, ממעל hinzuzufügen, um durch die Präposition מן anzudeuten, dass er unter חלק אלוה das Teil verstanden wissen will, das Gott gibt, nicht das er empfängt. Dagegen hätte ממרומים an sich wegbleiben können, da der von נחלה abhängige Gen. auch sonst als Gen. subjektiv. nicht selten ist — vgl. Pr. 19, 14 נחלת אבות, 2 Sam. 21, 3 und Ps. 127, 3 נחלת יהוה — ist aber des Rhythmus halber als Parallele zu ממעל hinzugefügt.

3. Das Nähere über den vorherg. und diesen Vers ergibt sich aus der folgenden Uebersetzung:

> Aber was ist dennoch mein Teil von Gott droben
> und mein Lohn vom Allmächtigen im Himmel?
> wahrlich, Unheil, wie es nur dem Frevler gebührt,
> und Ungemach, das nur den Uebeltätern zukommt.

נכר, wofür vielleicht נֵכֶר zu sprechen ist, heisst eigentlich Fremde, und daraus entsteht der Begriff „Feindschaft“ und „feindliche Behandlung“; sieh zu Ob. 10.

5. עם ist in על = אל zu ändern und über die Konstruktion von הלך mit על Jer. 1, 7 zu vergleichen. Für ותחש lesen die Neuern וַתָּחַשׁ, allein dieses wird wohl der grammatischen Regel gerecht, müsste aber logischer Weise vor, nicht nach הלכתי kommen. Ausserdem wird die Massora ebenso gut wie irgendeiner der modernen

Exegeten gewusst haben, wie die hier erforderliche Form von חוש lauten muss, und sie kann daher durch die anomale Punktation des Wortes nur wie öfters in solchen Fällen ihre Ungewissheit über dessen Konsonantenbestand andeuten wollen. Tatsächlich hat man יֶחְקַשׁ von חוש = חוס zu sprechen. Die hier vorliegende Schreibart scheint seltsamer Weise die spätere zu sein; vgl. zu Eccl. 2, 25. Mit ס geschrieben kommt dieses Verbum in unserer Dichtung nicht vor, und durch diesen Umstand gewinnt unsere Emendation an Wahrscheinlichkeit. חוס על heisst hier von etwas nicht lassen sich davon nicht trennen können; vgl. 20, 13 den Gebrauch des sinnverwandten חמל.

Wenn ich der Falschheit nachging
und mein Fuss gern auf dem Wege des Truges verweilte.

7. Für מאום ist מְאוּמָה zu lesen und dieses im Sinne von „etwas Ungerechtes“ zu fassen; vgl. zu 1 Sam. 12, 5.

9. Da על פתח für „an der Tür“ unhebräisch ist, so bleibt nichts übrig als die Annahme, dass die Präposition zur Konstruktion des Verbums gehört, vgl. Ri. 9, 34. Dann aber liegt es auf der Hand, dass פתח hier nicht seine gewöhnliche Bedeutung haben kann. Das fragliche Nomen, dem in der Parallele אשה entspricht, bezeichnet offenbar eine Person, und פתח רעי heisst, das Weib, bei dem mein Freund*) Eingang hat, mit andern Worten, meines Freundes Eheweib. Zur Ausdruckweise vgl. Ct. 4, 12 גן נעול und Kethubot 9 a, wo die Klage eines jungen Ehemannes, der eine Jungfrau zu heiraten glaubte, sich aber getäuscht fand, פֶּתַח פָּתוּחַ מָצָאתִי lautet.

10. Das Mahlen fiel den niedrigsten Sklaven zu; vgl. Ex. 11, 5, wo der Erstgeborene des Königs und der Erstgeborene der mahlenden Sklavin als die beiden Extreme in der gesellschaftlichen Stellung genannt werden. Die alten Rabbinen dachten daran nicht, weshalb sie dem Mahlen hier obszönen Sinn gaben; vgl. Sota 10 a. Und diese falsche Fassung des ersten Gliedes hat eine Textverderbnis im zweiten zur Folge gehabt. Denn יכרעון אחרין ist aus mehreren

*) רעי wird hier allgemein „mein Nächster“ wiedergegeben, was aber falsch ist; denn, wie schon früher bemerkt, kann רֵעַ in letzterer Bedeutung mit dem Suff. der ersten Person nicht gebraucht werden. Unter den alten Israeliten ging eine verheiratete Frau des besseren Standes fast niemals aus, weshalb nur ein Besuch in ihrem Hause zu einem etwaigen Liebesverhältnis mit ihr führen konnte. Aus diesem Grunde wird hier die Frau des Freundes genannt, den Hiob öfters besuchte.

Gründen nicht richtig überliefert. Erstens ist כרע על, wenn dadurch der Beischlaf überhaupt bezeichnet werden kann, ein zu plumper Ausdruck, um in einer Dichtung vorzukommen; zweitens hat ein orientalisches Weib in dem Alter, in dem man sich Hiobs Frau denken muss, keinen Reiz mehr für Männer. Ausserdem ist es nicht wahrscheinlich, dass der Dichter אחר, das im ersten Versglied vorkommt, im zweiten wiederholt und noch gar im Pl. wiederholt hat. Statt יכרעון אחרין ist יִכְּרוּן סֹחֲרִים zu lesen und darüber 40, 30 zu vergleichen. Danach ist V. b = und mögen Händler um sie feilschen. Dies passt zur Parallele recht gut.

11. Statt פלילים ist nach V. 28 פלילי zu lesen. Die Massora schwankt zwischen diesen beiden Lesarten und deutet ihre Ungewissheit dadurch an, dass sie עון als st. absol. vokalisiert, welche Aussprache wohl zu letzterer, aber nicht zu ersterer passt.

14. Für יָקוּם fordert der Parallelismus יִקֹּם, wie die meisten Neuern nach LXX auch lesen. Ueber die scriptio plena vgl. Deut. 32, 43.

15. Hier ist im ersten Gliede כַּבֶּטֶן עֹשָׂנִי und im zweiten בָּרֶחֶם zu sprechen. עֹשָׂנִי bildet einen Relativsatz. אחד aber bezieht sich auf רחם und heisst einerlei, derselben Art oder Beschaffenheit. Der Begriff „einerlei" liegt auch diesem Zahlwort zu Grunde in dem in der Mischna häufigen אחד ... אחד = gleichviel ob ... oder. Das Subjekt sämtlicher Verba ist aus אל im vorherg. Verse zu entnehmen. Der Knecht und die Magd sind entsprungen einem Mutterleib von derselben Beschaffenheit wie ihr Herr; sie sind alle ילודי אשה und darum müssen sie vor dem Gesetze alle gleich sein. Dies ist im wesentlichen auch die Fassung der LXX. Auch für ויכוננו liest man besser וַיְכוֹנְנֶהָ mit Suff. das auf אמתי in V. 13 geht, da die Magd in dieser Begründung nicht übergangen werden darf.

Hat er nicht ihn geformt in demselben Schoss wie mich
und sie geschaffen in eben solchem Mutterleib?

Andere, die den massoretischen Text belassen, beziehen אחד, das sie zum Subjekt der Verba machen, auf Gott. Diese Fassung ist jedoch falsch, weil hier offenbar von der Gleichheit aller Menschen die Rede ist, während aber daraus, dass sie alle einen Schöpfer haben, ihre Gleichheit nicht folgt. Hat doch Gott, der Schöpfer des Menschen, auch die Tiere geschaffen*).

---

*) Mal. 2, 10 kann hierfür nicht in Betracht kommen, denn dort handelt es sich um ein Argument, das der Prophet als falsch erklärt; sieh zu jener Stelle.

18. Auch hier ist der Text nicht in Ordnung, denn zu מבטן אמי passt alles andere nicht, da der Dichter unmöglich seinen Helden schon als kleines Kind die Waise erziehen und die Witwe leiten lassen kann. Man hat גְּדֵלַנִי und אנחנה mit Merx in גִּדְּלַנִי, respekt. נְחַנִי zu ändern und Gott als Subjekt dieser Verba zu fassen. Danach begründet Hiob hier seine Fürsorge für die Waise und die Witwe durch den Hinweis auf die Fürsorge Gottes für ihn selbst, als er hilflos war wie jene.

20. Hier bemerkt Budde: „Dichterisch schön wird den erwärmten Gliedern Rede zugeschrieben". Tatsächlich aber denkt sich unser Dichter die Glieder gar nicht redend. Denn, wie nach einer frühern, öfters wiederholten Bemerkung im A. T. und besonders in den Psalmen Gott danken nicht selten nur so viel ist wie Ursache haben, ihm zu danken, so besagt hier das erste Glied nur, dass die Lenden des Dürftigen durch Hiob in einen Zustand versetzt wurden, für den sie ihm zu Dank verpflichtet waren, nämlich in den Zustand der Bekleidung. Insofern entspricht das erste Versglied dem zweiten. Von allen Gliedern des menschlichen Körpers sind hier die Lenden herausgestrichen, weil der Arme, der völlig nackt ist, ein geschenktes Laken zunächst um die Lenden schlägt, und da diese vorerst und unmittelbar die Wohltat empfinden, sind sie es auch, die dem Wohltäter gleichsam Dank wissen; vgl. zu Gen. 27, 4.

22. Diesen Vers halte ich für unecht, denn neben dem gleich darauf folgenden Grund, warum die sträfliche Tat unterlassen wurde, ist dieser Fluch nicht an seinem Platze.

23. Hier ist der Text korrupt, und man hat zu emendieren כי פחד אֵל יַד אֵל וּשְׂאֵתָהּ לא אוכל. In der Verbindung פחד אל dient אל lediglich dazu, den Begriff des nomen regens zu steigern. יד אל ist dem ידי in V. 21 entgegengesetzt.

> Denn der schrecklichste der Schrecken ist die Hand Gottes,
> und ich hätte sie nicht ertragen können.

Weil er also die Hand Gottes fürchtete, hütete er sich, gegen die wehrlose Waise seine Hand zu erheben.

26. Für יהל liest man wohl besser יָהֵלּוּ, zumal da Haplographie des Waw angenommen werden kann. Jedenfalls aber ist das Subjekt dieses Verbums unbestimmt, nicht אור. Der Satz כי יהלו heisst, wenn man den Neumond beobachtete; vgl. arab. هلّ IV. Möglicherweise hat man an einen Gottesdienst zu denken, wie

ihn die Juden jetzt bei der Beobachtung des Neumonds im Freien abhalten. Ein solcher Gottesdienst mag הִלּוּלִים geheissen haben, weshalb hier dessen Abhalten durch Hiph. von הלל bezeichnet wäre. Danach würde sich V. 27 erklären; denn bei einem solchen Gottesdienst angesichts des Mondes konnte einer von der wunderbaren Naturerscheinung am Himmel sich leicht hinreissen lassen, statt des Schöpfers oder neben ihm das wunderbare Geschöpf göttlich zu verehren*). ירח יקר ist = der liebe Mond.

30. Für לחטא ist entschieden לְחַטֵּא zu sprechen. Der Inf. würde auf חכי folgen, nicht ihm vorangehen. Aber auch in V. b ist באלה in מֵאֱלוֹהַּ zu ändern und 1 K. 3, 11 zu vergleichen.

Und ich nicht vielmehr meinen Mund der Sünde nicht hingab, mir seinen Tod von Gott zu erbitten.

31. Wie bereits früher wiederholentlich bemerkt, ist מְתִים stets ein wegwerfender und verächtlicher Ausdruck. Danach kann מתי אהלי nur heissen die Nichtswürdigen unter meinen Leuten. Die Verkennung dieser Tatsache hat zu der jetzt allgemein akzeptierten, aber nichtsdestoweniger bornierten Erklärung geführt, wonach im Folgenden unter בשרו das Fleisch aus Hiobs Küche zu verstehen und in dem Satze das Zeugnis der Leute zu erblicken sei, dass keiner je von seinem Braten ungesättigt von seinem Tische aufgestanden. Ich habe eine zu hohe Meinung von dem Dichter, als dass ich es für nötig halten sollte, ihn gegen die Zumutung eines solchen banalen Gedankens, der obendrein aus einleuchtenden sprachlichen Gründen in den fraglichen Worten nicht enthalten sein kann, zu verteidigen. מי יתן drückt wie öfter einen Wunsch aus, und das Suff. in בשרו bezieht sich auf משנאי in V. 29. נִשְׂבָּע endlich ist Pausalform der ersten Person Pl. Imperf. Kal, und dessen Subjekt sind die redenden Leute Hiobs, die er מתי אהלי nannte. „Von jemandes Fleisch nicht satt werden können“ ist ein Idiotismus und heisst dem Zusammenhang nach, sich durch Rache an ihm nicht genug tun können. Während nun für diese Leute Hiobs keine

*) Später wurde dies auch gefühlt, weshalb jetzt der Gottesdienst bei der Beobachtung und Begrüssung des Neumonds mit dem עלינו לשבח לאדון הכל beginnenden Stücke schliesst. Denn dieses Stück, das in neuerer Zeit den Schluss des täglichen Gebets bildet, gehört eigentlich in das Gebet des Neujahrs- und Versöhnungstags, wo es beim Niederknien — sonst knien die Juden beim Gebete nicht — gesprochen wird. Etwa seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts aber fing man an, das genannte Stück am Schlusse jeder gottesdienstlichen Handlung zu rezitieren, die, wie das Knien, als Götzendienst missdeutet werden könnte.

Rache an seinem Feinde genug war, auch das Zerfleischen nicht, freute sich Hiob selber nicht einmal, wenn dem Feinde ohne sein Dazutun ein Unglück traf, noch erbat er sich von Gott dessen Tod.

33. כאדם kann deshalb nicht richtig sein, weil einerseits der Satz dadurch zum Pasquill auf die Menschheit wird, während andererseits Hiob als Uebermensch erscheint. Man lese statt dessen נְאָדָם und fasse dies, wie Jes. 26, 11 ויבשו, parenthetisch. Danach ist der Satz = wenn ich stillschweigend meine Missetaten verheimlichte.

34. רבה ist nicht als Adjektiv auf המון zu beziehen, denn letzteres ist sonst ohne Ausnahme masc., sondern neutrisch und als Adverb zu fassen; vgl. Ps. 78, 15 und besonders Ps. 89, 8 an welcher letzterer Stelle dieser Ausdruck gleichfalls in Verbindung mit ערץ gebraucht ist. דמם aber heisst hier nicht schweigen, sondern still stehen oder sitzen, keine Bewegung machen; vgl. Jos. 10, 12f. und 1 Sam. 14, 9. Nur dazu passt das folgende לא אצא פתח.

35. Was תוי heisst, ist nicht klar. Für יענני hat man יַעֲנֵנוּ zu lesen und das Suff. auf תוי zu beziehen, während ספר ein weiteres Objekt bildet. In der Prosa müsste es, da das erste Objekt durch ein Suff. ausgedrückt ist, nach der Bemerkung zu Gen. 6, 18 ואת ספר heissen, in der Poesie kann jedoch die nota acc. in solchem Falle auch wegbleiben. ענה aber heisst in diesem Zusammenhang nicht antworten, sondern sich das Objekt angelegen sein lassen, sich damit ernstlich beschäftigen; sieh zu Gen. 41, 16. Das Ganze von הן an bis zum Schlusse des Verses bildet eine Parenthese.

36. Die Suffixa beider Verba beziehen sich nicht auf ספר sondern auf שֹׁמֵעַ. Wer ihn anhören wollte, den möchte Hiob wie ein teueres Kind auf der Schulter tragen. Zu ספר passt על שכמי nicht, wohl aber zu שמע. Auch im Talmud trägt ein Mann ein Kind auf der Schulter, nicht im Arme; vgl. Jeruschalmi Chagiga Kap. 1 Hal. 1 und Babli Synhedrin 52b, wie auch Midrasch rabba Ex. Par. 2 und 26. Für אענדנו ist אֶעֱדֵנוּ von עדה zu lesen und darüber zu Pr. 6, 21 zu vergleichen. Aber auch für עטרות liest man besser nach manchen Versionen und zwei hebräischen Handschriften עֲטֶרֶת. Dass man von einer Person wie von einem Diadem sprechen kann, zeigen Pr. 12, 4 und 17, 6. Sieh auch zu Jes. 49, 18.

37. Auch hier beziehen sich die Suffixa bei beiden Verba auf שמע in V. 35. אגידנו, ein von נָגִיד denominiertes Hiph., heisst,

ich wollte ihm fürstliche Huldigung darbringen, und מספר צעדי ist adverbialer Ausdruck des Zahlverhältnisses, sodass der Sinn des Satzes ist, bei jedem meiner Schritte wollte ich ihm wie einem Fürsten huldigen, wörtlich ihn wie einen נָגִיד behandeln. Denn beim Herannahen an eine Person, der man besondern Respekt bezeigen wollte, verbeugte man sich tief schon in einiger Entfernung und wiederholte die Verbeugung bei jedem Schritte; sieh Gen. 33, 3. Es ist aber das erste Glied zum vorherg. Verse zu ziehen, das zweite, worin אקרבנו aus אֶקְרַב לוֹ verderbt ist — vgl. 33, 22 und Ps. 55, 19 — als Glosse zu אגידנו zu streichen. Das Ganze von V. 35 an ist hinter V. 40a zu transferieren. Die Umsetzung wird auch von den meisten Neuern vorgenommen.

39. V. b pflegt man zu übersetzen, „und seinem Besitzer das Leben ausblies“. Aber Hiob würde sich schwerlich darauf zugute tun, dass er keinen Mord begangen. Ausserdem ist ein Raubmord nur denkbar, wo die Beute bewegliches Gut ist, nicht aber im Falle eines Grundstücks, wo man durch Ermordung des Besitzers nichts gewinnt. Endlich heisst Kal von נפח, wo es in diese Begriffssphäre kommt, einblasen — vgl. Gen. 2, 7 — weshalb dessen Hiph. unmöglich ausblasen bedeuten kann. Der fragliche Satz heisst wörtlich, „und die Seele seines Besitzers schwellen liess“, und „jemandes Seele schwillt“ ist, wie zu Jer. 15, 9 nachgewiesen wurde, so viel wie: er wird enttäuscht; vgl. zu 11, 20.

XXXII.

1. V. b gibt nicht den Grund an, weshalb die Freunde Hiobs nichts mehr erwiderten, sondern umgekehrt den Grund, warum sie hätten erwidern sollen.

2. Schon in der breiten Einführung Elihus geben sich seine Reden als späterer Nachtrag kund, denn bei der Einführung der drei Freunde ist im Prolog ebenso wie im Falle Hiobs selbst nicht nur der Clan, zu dem sie gehörten, nicht genannt, sondern auch der Namen des Vaters nicht angegeben; vgl. 1, 1 und 2, 11.

3. איוב steht hier euphemistisch für אלהים vgl. zu 7, 20 und 9, 35 — sonst würde es statt dessen bloss אתו heissen, wie es V. a רעיו heisst und nicht רעי איוב.

4. חכה ist absolut gebraucht und את als Präposition zu fassen. Statt בדברים aber hat man בְּדַבְּרָם zu lesen. Danach ist V a = Elihu aber hatte bei Hiob gewartet, als jene redeten, das heisst, als sie noch etwas zu erwidern hatten. Bei der Recepta ist der Satz un-

hebräisch, mag man חכה fassen, wie man will. Ueber die nähere Bestimmung von זקֵנִים durch לימים sieh zu 30, 1. Auch hier ist diese nähere Bestimmung nicht ganz unnötig, da blosses זקֵנִים auch angesehene Männer oder Stadträte heissen könnte.

6. An אתכם ist nichts zu ändern. Später fielen die Formen der Präposition את mit denen der gleichlautenden nota acc. ganz zusammen; vgl. besonders Jer. 10, 5. Die nota acc. steckt hier in dem fraglichen Worte nicht, denn חִוָּה ist nur mit dem Acc. der Person oder mit Acc. der Sache, nicht aber mit doppeltem Acc. konstruiert denkbar.

7. ידברו ist nicht absolut gebraucht, sondern teilt das Objekt mit dem Verbum des zweiten Gliedes.

8. Ueber den Gebrauch von אכן zur Einleitung des Geständnisses, dass die vorherg. Vermutung falsch ist, sieh zu Gen. 28, 16.

9. Für רבים, das Bezeichnung für alte Leute nicht sein kann, ist entweder רַבֵּי יָמִים oder mit Budde שָׂבִים zu lesen. Andere emendieren רב ימים, wozu jedoch יחכמו nicht passt. Der Vers scheint mir aber nicht ursprünglich.

11. אזין עד ist in אבין על zu ändern und dieses im Sinne von „betrachten“, „erwägen“ zu fassen. Während des Wartens auf weitere Reden der drei hatte Elihu über das, was sie bereits vorgebracht, nachgedacht, um zu sehen, ob sie Recht behielten. Dies aber war insofern nötig gewesen, als am Schlusse der ursprünglichen Dichtung nicht ausdrücklich gesagt ist, dass die Gegner Hiobs ihre Niederlage zugestanden hätten. אזין mit עד oder sonstwie konstruiert kann das „Horchen“, ob eine Rede kommt, nicht ausdrücken. Das dritte Glied ist zum folg. Verse zu ziehen.

12. Sieh die vorherg. Bemerkung. Danach ist aber hier die Konjunktion von ועדיכם zu streichen und mit והנה eine neue Strophe zu beginnen. עד תחקרון מלין ist dann Zeitangabe zu עדיכם אתבונן. Der Sinn ist danach: bis ihr auf die rechten Worte kommen würdet, habe ich über euch, das heisst, über euere Argumemte, nachgedacht. מוכיח heisst nicht einer, der rügte, sondern ist im Sinne von überzeugen zu verstehen.

13. פן תאמרו kann nicht heissen: sagt nur nicht (Dillmann). Statt פן ist כי zu lesen und חכמה zu Hiob in Beziehung zu bringen. Demgemäss wird hier bei den dreien das Stossen auf überlegene, ja übermenschliche Weisheit bei Hiob als Grund ihres Schweigens angenommen.

14. Waw an der Spitze von V. a ist adversativ zu fassen und אלי heisst meines Erachtens; vgl. Eccl. 9, 13. Demgemäss ist der Sinn: ihr streckt die Waffen vor Hiobs ungeheurer Weisheit, aber meiner Ansicht nach hat er keine treffenden Argumente vorgebracht. Für ובאמריכם ist entschieden וכאמריכם zu lesen, da ב hier unhebräisch ist; vgl. zu Ez. 3, 4.

15. חתו ist = sie sind besiegt. So wird dieses Verbum mit oder ohne בוש gebraucht auch von der Niederlage im Waffenkampf; vgl. Jes. 37, 27 Jer. 50, 36. Ob. 9. העתיקו ist in transitivem Sinne zu verstehen und teilt mit dem vorherg. Verbum das Subjekt, während מלים das Objekt bildet. Der Satz ist danach wörtlich = sie schoben Argumente von sich, das heisst, sie verzweifelten daran, solche zu finden.

16. והוחלתי kann hier nicht richtig sein, denn abgesehen davon, dass vom Warten schon V. 11 die Rede war, passt das unmittelbar darauf Folgende nicht als dessen Begründung, da umgekehrt Stillschweigen der andern für Elihu Grund zum Reden hätte sein müssen. Man lese statt dessen וְהַחִלּוֹתִי = und so fange ich an. Das Perf. drückt eine Handlung aus, die mit dem Worte beginnt, und die Konjunktion ist = arab. ف.

17. Das Anfangswort ist אֶעֱנֶה zu sprechen. Die Massora will durch die anomale Punktation des Wortes ihren Zweifel an dessen Konsonantenbestand andeuten. Es wollte ihr nämlich nicht einleuchten, dass ein Verbum des Sprechens ein Substantiv von der Bedeutung von חלק zum Objekt haben kann. Dies ist allerdings nicht denkbar, aber die Massora suchte den Fehler an der unrichtigen Stelle; er steckt nicht im Verbum, sondern in dessen Objekt, weil חלקי nicht nur aus dem oben erwähnten Grunde, sondern auch nach der Bemerkung zu 31, 2 hier nicht richtig sein kann. Denn, da der von חלק abhängige Genitiv korrekter Weise nur Gen. objekt. sein kann, so müsste חלקי heissen „der mir gewordene Teil", was aber an dieser Stelle, wo nur die Mitteilung an andere in Betracht kommt, keinen Sinn gibt. Statt חלקי lese man mit Umsetzung des ersten und zweiten Radikals לִקְחִי = meine Lehre. Dazu passt דעי als Parallele vortrefflich.

19. יבקע beziehen die meisten Erklärer auf בטני, und weil dies fem. ist, emendiert Duhm תבקע. Dillmann hilft sich anders, indem er auf 22, 9 hinweist, welche Stelle aber, wie wir gezeigt, korrupt ist. Demgemäss gibt Duhm בטני durch „mein Leib" wieder — als wollte dem Elihu der Bauch platzen! Der bedacht-

same Dillmann aber fasst בטני richtig im Sinne von „mein Inneres“, das heisst, wie er weiter erklärt, „meine Gedanken“, bringt es aber dennoch fertig, den Elihu von diesem Innern sagen zu lassen, dass es platzen will! In Wirklichkeit aber bezieht sich יבקע auf יין. Selbstredend ist das Verbum danach nicht im Sinne von „spalten“, sondern in der zu Ri. 15, 19 angegebenen Bedeutung zu verstehen. כאבות aber steht für כְּבְאבות. Danach ist V. b = wie solcher Wein, der selbst in neuen Schläuchen sich Luft macht; vgl. besonders Jes. 35, 6. Die stürmischen Gedanken im Innern werden hier also mit starkem, kraftvollem Weine verglichen, der selbst in neuen Schläuchen, die nicht leicht platzen, eingeschlossen, sich Luft macht.

21. V. b ist wörtlich = ich werde keinem Menschen gegenüber aus etwaiger Rücksicht Umschreibungen gebrauchen, das heisst, ich werde das Kind beim rechten Namen nennen. Die Bedeutung „schmeicheln“ ist für כנה ad hoc erfunden.

22. Auch hier ist אכנה in dem oben angegebenen Sinne zu verstehen. כמעט ist dem Zusammenhang nach = vielleicht, und ישאני heisst, er wird mir vergeben, eigentlich wird mich dulden; vgl. 21, 3. Das zu Vergebende ist die in V. a genannte Unfähigkeit. Selbstredend ist der Satz ironisch gemeint. Wegraffen kann נשא nie und nimmer bedeuten.

XXXIII.

2. Statt בחכי ist בְּחֻבִּי zu lesen. חב, 31, 33 im Sinne von Busen gebraucht, bezeichnet hier die innersten Gedanken. Dieser Ausdruck ist auch im ersten Halbvers zu supplizieren. Denn mit etwas seinen Mund auftun ist nach der Bemerkung zu Pr. 31, 26 so viel wie: es zum Gegenstand seiner Rede machen oder es sprechen; darum kann die Wendung פתח פ' פיו ebenso wie דבּר mit ב der Sache konstruiert werden. Ueber letzteres sieh zu 7, 11.

Ich mache zum Gegenstand meiner Rede
und meine Zunge spricht meine innersten Gedanken.

Ueber den Gedanken sieh K. zu Ps. 19, 15.

3. ודעת, das Syr. nicht zum Ausdruck bringt, ist vielleicht nicht ursprünglich. Eine vorausgeschickte Versicherung, dass die Rede aufrichtig sein wird, ist wohl an ihrem Platze, dagegen lautet eine solche Versicherung mit Bezug auf דעת wie Prahlerei.

4. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, diesen Vers zu streichen, wie man neuerdings tut. Derselbe begründet das un-

mittelbar Vorhergehende. Denn wer sich bewusst ist, dass ihn Gott geschaffen und erhält, kann nicht anders als wahrhaft sein und das sprechen, was er im Herzen denkt.

5. In השיבני steckt der Inf., der von תוכל abhängt, und der Nachsatz fängt erst mit V. b an. השיב heisst hier widerlegen, eigentlich zurückweisen; vgl. den Gebrauch dieses Hiph. in der Sprache der Mischna.

6. Statt כפיך לאל lese man כָּמוֹךָ לֹא אֵל. Danach ist V. a = sieh, ich bin wie du nicht ein Gott. Dazu passt die Parallele recht gut.

9. Streiche das sonst nirgends vorkommende חף, das schon die Massora durch die Minuskel in Zweifel zieht. Das Wort ist aus כף, einer Glosse zu אכפי in V. 7, entstanden. Wenn man das fragliche Wort streicht, dient Waw in ולא wie öfter zur Hervorhebung des Prädikats.

12. זאת weist auf das zweite Glied hin, und כי an der Spitze des letztern heisst „dass", nicht „denn". Für ירבה hat man יַרְבֶּה zu sprechen, dessen Sinn aus folgender Uebersetzung klar wird.

Sieh, darin, erwidere ich dir, hast du Unrecht,
dass du meinst, Gott verfahre zu strenge gegen den Menschen.

Wörtlich heisst V. b, dass Gott gegen den Menschen strenger verfährt als er ertragen kann. Dieser Gebrauch von Hiph. von רבה ist wohl zu beachten; sieh zu 1 Sam. 2, 3, wo ein verwandter Gebrauch dieses Verbums nachgewiesen ist. „Denn Gott ist grösser als der Mensch", wie man den fraglichen Satz wiederzugeben pflegt, ist an sich viel zu flach und passt auch in den Zusammhang nicht.

13. Die von Hitzig, Baethg. und Siegfried vorgenommene Aenderung von דבריו in דבריך ist willkürlich. Das Suff in דבריו bezieht sich auf אנוש im vorherg. Verse; vgl. Dillmann.

14. באחת und בשתים sind Objekt zu ידבר, vgl. zu V. 2. Einmal, zweimal wäre אחת, respekt. שתים ohne Präposition. Die Steigerung der ersten Zahl zur nächst grössern ist wie 5, 19 und öfter in der Poesie. לא ישורנה ist = man sieht es nur nicht. Denn Gott spricht nicht wie ein Mensch von Mund zu Mund. Er redet mit dem Menschen in einem Traume oder indem er eine Krankheit über ihn bringt, wie gleich darauf ausdrücklich gesagt wird. In beiden Fällen aber wird die Sache meistens von dem Menschen missverstanden und nicht als göttliche Kundgebung aufgefasst.

15. Das zweite Versglied, das zu prosaisch klingt, ist mit Recht als unecht verdächtigt worden.

16. יְחִתֵּם statt יחתם lesen schon Bickell und Hoffm. nach LXX, Aqu. und Syr. In ובמוסרם steckt selbstredend מוּסָר, nicht מוֹסֵר Band, aber das Suff. kann nicht richtig sein. Denn wie schon früher mehrmals bemerkt, kann מוסר nur durch einen Genetiv subjekt. näher bestimmt werden, und dieser passt hier nicht. Es bleibt daher nichts übrig als בְּמוּסָרִים = durch Leiden zu lesen; vgl. in der Sprache der Mischna יסורין. Von מוסר kommt zwar der Plural sonst nicht vor, ist aber in der spätern Sprache sehr gut denkbar.

17. V. a ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, in לְהַסְתִּיר מֵאָדָם מַעֲשֵׂהוּ zu emendieren und das Suff. auf Gott zu beziehen. נוה ist hier so viel wie נַאֲוָה, wofür es auch verschrieben sein mag, und heisst Grösse. Gemeint ist Gottes Grösse. כסה mit מן der Person heisst, das Objekt ihrem Blicke entziehen, sie es nicht sehen lassen. Das Ganze bildet einen Umstandssatz, und der ist =

Vor den Menschen verbergend sein Tun
und seine Grösse den Mann nicht sehen lassend.

Hiob hatte geklagt, dass Gott dem Menschen nicht antwortet, und darauf erwiderte Elihu oben, dass Gott wohl antwortet, dass man es aber nicht merkt; vgl. zu V. 14. Eine zweite Klage Hiobs, die in Elihus Reden soweit noch gar keine Erwiderung erhalten hat, war, dass der Mensch die Strenge Gottes nicht ertragen kann; sieh zu V. 13. Auf diese beiden Klagen geht Elihu hier näher ein, indem er sagt: Gott spricht zum Menschen in Träumen und durch Züchtigungen, doch so, dass er sein Tun vor ihm verbirgt, das heisst, ihm nicht kundtut, dass die Träume und die Züchtigungen sein Tun sind, weshalb der Mensch dies nicht merkt. Bei den Züchtigungen aber lässt Gott den Menschen seine Grösse nicht sehen, das heisst, mit diesen bezweckt er nur die Besserung des Gezüchtigten, nicht die Kundgebung seiner eigenen Grösse, weshalb die göttliche Züchtigung die Kraft des Menschen nicht übersteigt.

18. Was מעבר בשלח heisst, ist nicht klar. Der Ausdruck ist wahrscheinlich verderbt. Vielleicht hat man בשלח nach V. 28 in בשחת zu ändern.

21. מראי ist = sodass man es nicht mehr sehen kann; vgl. Hitzig und Delitzsch. In V. b ist der Text unsicher. Durch den Punkt im Aleph von ראו will die Massora ihren Zweifel über dieses Wort andeuten.

22. Für das hier unmögliche לממתים vermute ich nach Jer. 16, 4 und Ez. 28, 8 לַמְּמֹתִים. Andere lesen לְמוֹ מֵתִים, was aber nicht viel besser ist als die Recepta.

23. להגיד לאדם ישרו ist als Glosse zu מליץ zu streichen. LXX hat hier noch ein anderes, längeres Plus, das aber so prosaisch ist, dass es unmöglich auf ursprünglichen, hebräischen Text zurückgehen kann. הגיד לפ׳ ישרו ist = einem etwas Gutes nachsagen; vgl. die Wendung לַמֵּד זכות על פ׳ in der Sprache der Mischna. Wenn man den fraglichen Satz tilgt, bildet אחד מני אלף das zweite Versglied.

24. In פדעהו sind zwei Lesarten vereint, von denen eine פְּדֵהוּ und die andere פְּרָעֵהוּ war. Im Grunde aber passt keines dieser beiden recht. Unter כפר versteht Dillmann „die auf Erkenntnis des Zweckes seines Leidens gegründete Busse, unterstützt durch des Mittlers Verwendung“. Doch ist der Ausdruck für ein derartiges theologisches Lösegeld unhebräisch. כפר heisst hier Substitut. Es wird also für den Betreffenden ein anderer Sünder, für den kein Engel ein gutes Wort zu sprechen weiss, in den Tod gegeben. Ueber solches Verfahren vgl. Jes. 43, 3.

26. Für יעתר ist יַעְתִּיר oder וַיֶּעְתַּר zu lesen und zu Gen. 25, 21 zu vergleichen. Subjekt zu וירא ist Gott, und das Suff. in פניו geht auf den Menschen. Ueber תרועה sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 23, 24. Danach ist hier der Satz = und sieht mit Wohlgefallen sein Antlitz. וישב heisst und er berichtet, und Subjekt zu diesem Verbum ist der Mensch, nicht Gott. Der von Gott mit Wohlgefallen aufgenommene Sünder berichtet den Mitmenschen seine Rechtfertigung (צדקתו) oder vielmehr sein strafloses Davonkommen.

27. ישר wird Jeruschalmi Joma Kap. 8, Hal. 7 und Babli Joma 87a mit שׁוּרָה Reihe kombiniert, was jedoch keine Beachtung verdient. Für ישר ist יָשִׁיב zu lesen und dieses in dem oben angegebenen Sinne zu fassen. Aber auch statt אֲנָשִׁים hat man אֲנֻשִׁים Part. pass. von אָנַשׁ, zu lesen. Sterbenskranken berichtet der dem Tode entronnene Sünder, wie ihm geschah. Ueber אנֻשים vgl. 2. Sam. 12, 15 den Gebrauch von Niph. dieses Verbums.

28. Hier ist das Kethib allein das Richtige. Es spricht also noch der begnadigte Sünder; vgl. Dillmann.

30. Das zweite Glied ist zu emendieren in לִרְאוֹת אור בְּאֶרֶץ החיים. Ueber ארץ החיים vgl. Ps. 27, 13. אור החיים dagegen ist keine hebräische Verbindung, von dem rätselhaften לֵאוֹר abgesehen.

XXXIV.

2. Für וידעים ist sonder Zweifel וִידֻעִים zu vokalisieren. Das Partizip akt. würde Männer bezeichnen, die über eine bestimmte Sache unterrichtet sind, das Part. pass. dagegen bezeichnet solche, die allgemeines Wissen besitzen, und nur auf solches Wissen kommt es hier an; vgl. zu Deut. 1, 13.

3. Statt לאכל ist wohl mit andern nach manchen der alten Versionen לוֹ אֹכֶל zu lesen; vgl. 12, 11.

4. בינינו fassen alle Erklärer im Sinne von „gemeinschaftlich", doch ist der Ausdruck in Verbindung mit ידע dafür unhebräisch. נדעה בינינו könnte nach 2 Sam. 19, 36 höchstens heissen, wir wollen zwischen oder unter uns einen Unterschied machen, was hier aber nicht passt. Statt בינינו hat man וְנָבִינָה zu lesen.

6. Für אכזב ist אֶכְאָב zu lesen und der Sinn des Satzes der: gegen mein Recht, wörtlich bei meinem Rechte, leide ich. Dies passt zum Gedanken des zweiten Versgliedes vortrefflich, während bei der Recepta der Parallelismus gänzlich verloren geht.

12. אף אמנם, womit die Wiederholung des Gedankens von V. 10 und 11 in andern Worten eingeleitet wird, ist = und es kann als wahr erwiesen werden, dass; sieh die Schlussbemerkung zum folg. Verse.

13. Für ארצה liest Bickell ארצֹה mit Suff., das er auf Gott bezieht. Allein Gottes ארץ ist im A. T. niemals die Erde, sondern stets nur das heilige Land, das er seinem Volke zum Wohnsitz gab — vgl. Jes. 14, 25. Jer. 2, 7. 16, 18. Ez. 36, 5. 20. 38, 16. Ps. 10, 16 — und das kann hier nicht gemeint sein. ארצה heisst einfach auf der Erde, und dies gibt, wie gleich klar werden wird, einen sehr guten Sinn. Das Suff. in עליו bezieht sich auf מי, während Gott Subjekt ist zu פקד und שׂם. פקד על heisst auftragen, vgl. Esra 1, 2 und 2 Chr. 36, 23. Das Objekt teilt פקד mit dem folgenden Verbum, und im zweiten Gliede ist עליו aus dem ersten zu supplizieren. שׂום mit על der Person bedeutet eigentlich sie mit dem Objekt belasten — vgl. zu Ex. 5, 14 — heisst aber hier ziemlich dasselbe wie פקד על; vgl. zu V. 23. כלה endlich, in einer rhetorischen Frage, die virtuell einer Verneinung des Gedankens gleichkommt, ist so viel wie: irgendein Teil davon. Danach ist der Sinn unseres Verses wörtlich wie folgt:

Wem hat er auf Erden aufgetragen
und wem aufgebürdet irgend einen Teil der Welt?

Selbstverständlich ist einem einen Teil der Welt auftragen und aufbürden so viel wie ihm dessen Verwaltung anvertrauen. Danach wird hier der durch אף אמנם an der Spitze von V. 12 angedeutete Beweis geliefert, dass die göttliche Regierung der Welt gegen die Gerechtigkeit nicht verstossen kann. Denn der Sinn ist der: Wer in seinem Geschäfte Gehilfen hat, mag wohl selber der Gerechtigkeit beflissen sein, kann jedoch beim besten Willen nicht verhindern, dass seine Angestellten in seinem Dienste Ungerechtigkeiten verüben. Dies aber ist bei Gott, der alles selber besorgt, nicht der Fall. Mit ארצה will gesagt sein, dass himmlische Wesen, in denen der Geist Gottes rein erhalten ist, hier nicht in Betracht kommen, wie denn auch im A. T. JHVH zuweilen mit einem himmlischen Boten identifiziert wird.

14. Hier und im folg. Verse ist der Grund angegeben, warum Gott alles selber besorgt. Die unmittelbare Betätigung des göttlichen Geistes an der Erhaltung der Weltordnung bringt Leben in die Welt; die Zurückziehung dieses Geistes würde ihr Tod sein.

15. על עפר ישוב heisst einfach, wird zu Staub. Dass שוב wie das sinnverwandte arab. صار werden bedeutet, ist schon früher nachgewiesen worden, ebenso dass על für ל stehen kann.

17. חבש heisst zunächst einen Verband anlegen, dann bildlich so herrschen, dass die Not der Leidenden gelindert wird; vgl. Jes. 3, 7. Diese letztere Bedeutung hat das Verbum hier. Nach Budde ist יחבש hier = er bändigt. Aber wie sollte das hebräische Verbum zu dieser Bedeutung kommen? Doch wohl nicht weil im Deutschen „Verband“ mit „Band“ zusammenhängt und von diesem „bändigen“ denominiert ist? Das zweite Glied ist = oder willst du ihn — Gott — anklagen, dass er zu sehr gerecht ist? vgl. Eccl. 7, 16.

18. Für האמר hat man mit LXX הָאֹמֵר zu sprechen und dies auf Gott zu beziehen, was die meisten Neuern auch tun. Gegen die Belassung der Recepta und die Fassung, wonach der Sinn ist, „darf man doch zu einem irdischen König nicht sagen usw.“, spricht V. 17 b, auch schliesst sich danach das Folgende nicht gut an.

20. Für ימתו ist wohl יִמַּטּוּ zu lesen, da zu ersterem das folgende יעברו nicht recht passt. Auch scheint aus V. b hervorzugehen, dass es sich hier nur um die Absetzung der Herrscher handelt, nicht um ihren Tod. Mit יָמֻתוּ wäre daher viel zu viel gesagt. Mit עָם ist hier nichts anzufangen, da nicht einleuchtet,

welche Rolle das Volk bei dem beschriebenen Ende der Herrscher spielt. Für עם ist שָׂרִים zu lesen. Andere emendieren שֹׁוְעִים. Dies liegt wohl graphisch näher, passt hier aber nicht, weil שוע niemals einen Herrscher bedeutet, um desgleichen es sich hier handelt, wie gleich erhellen wird. Zu ויסירו passt ולא כיד durchaus nicht. Ebensowenig verträgt sich diese adverbiale Bestimmung mit ויסורו, das LXX statt des erstern ausdrückt, weil man danach unbedingt ein transitives Verbum, aktiv oder passiv, erwarten muss. Darum liest man besser וְיוּסָרוּ = und sie werden abgesetzt. Dies setzt natürlich voraus, dass die Betreffenden Herrscher sind; vgl. Ri. 9, 29 und 1 K. 15, 13. Auch für אביר liest man wohl besser אבירים, doch absolut nötig ist dies nicht.

23. Für עוד liest Wright sehr treffend מֹוְעֵד. Jenes entstand, nachdem dieses wegen des Vorhergehenden sein Mem eingebüsst hatte. שום מועד על heisst, einem einen Termin festsetzen, wörtlich auferlegen; vgl. zu V. 12 und zu 1 Sam. 13, 8. Aber auch אֵל ist in את zu ändern und dies als Präposition zu fassen.

24. אין חקר fasst Dillmann fälschlich im Sinne von „ohne Untersuchung der Vergehungen“, denn Gott als gerechter Richter kann nicht ohne Untersuchung richten. Der fragliche Ausdruck ist = ohne nach ihnen zu forschen; sieh die folgende Bemerkung.

25. לכן heisst hier nicht darum, sondern weil oder „darum, weil“; vgl. V. 27 על כן, mit dem ebenfalls die Begründung des Vorhergehenden eingeleitet wird, während es sonst auf den vorangehenden Grund hinweist. Für יכיר מעבדיהם lies יַכִּירֵם מֵעֲבְדֵיהֶם = er kann sie unterscheiden von ihren Knechten. Ueber הכיר מן sieh zu Pr. 10, 9. Weil Gott sie, die frevelnden Herrscher, ohne Tageslicht von ihren unschuldigen, bedrückten Untertanen unterscheiden kann — vgl. zu V. 24 — darum stürzt er sie selbst mitten in der Nacht, ohne einen Missgriff zu tun; vgl. V. 20 und 22. Zu dieser Emendation wird man schon durch die Unwahrscheinlichkeit gezwungen, dass מַעבד hier so viel ist wie מעשה. Denn ersteres wäre rein aramäisch, die Sprache aber geht bei Anleihen ehrlich zu Werke und nimmt Zuflucht zu solchen nur in der Not, wenn sich das Nötige im eigenen Vorrat nicht findet, oder wenn das Fremde besser ist und dem Zwecke mehr entspricht, was jedoch beim Gebrauch von מַעבד für מעשה nicht der Fall wäre. Das Ganze aber erscheint mir trivial und liest sich wie ein späterer Einschub.

26. Ueber תחת sieh zu 30, 14. Denselben Sinn hat במקום; vgl. Hos. 2, 1, wo במקום für תחת steht, wenn auch in einem andern

Sinne. Für das widersinnige ראים aber hat man, dem רשעים in der Parallele entsprechend, רֵעִים zu lesen, und במקום רעים im Sinne von „als gemeine Verbrecher“ zu fassen.

27. אשר bezieht sich auf das im Vorhergehenden beschriebene Verfahren Gottes gegen die frevelnden Herrscher und ist Subjekt des Satzes, während das darauf Folgende das Prädikat bildet. Ueber על כן sieh zu V. 25. Statt וכל hat man וְאֶל zu lesen. השכיל אל ist dasselbe wie השכיל ל und heisst, Rücksicht nehmen auf, berücksichtigen; sieh zu Pr. 21, 12 und vgl. Ps. 41, 2.

29. Waw in והוא ist begründend, für יַשְׁקִט ist aber יִשְׁקֹט zu vokalisieren und ירשע in יִוָּשֵׁעַ zu ändern. Sonach erhält man für V. a den Sinn: denn, wenn er sich untätig verhält, wer kann dann gerettet werden? Das dritte Glied ist zum folg. Verse zu ziehen, der für sich genommen keinen Sinn gibt.

30. Sieh die vorherg. Bemerkung. Es ist aber in dem hierher zu ziehenden Satze יחד in יֶחֱזֶה zu ändern und über חזה על Ex. 1, 16 dieselbe Konstruktion des sinnverwandten ראה zu vergleichen. Das erste אדם bezeichnet nicht einen einzelnen Menschen im Gegensatz zu גוי, sondern hat ungefähr denselben Sinn wie dieses. Die Präposition in ממלך und ממקשי hängt von יחז ab.

Doch auf eine Nation und auf einen Volksstamm achtet er wohl,
dass nicht ein ruchloser Mensch herrsche, dass das Volk nicht in Gefahr komme.

V. 29 war, wie es scheint, davon die Rede, dass Gott im Falle eines Einzelnen mit der Gerechtigkeit wohl verziehen kann; und hier wird hinzugefügt, dass sich die Sache im Falle eines ganzen Volkes oder Volksstammes anders verhält. Ein ganzes Volk aber kann von einem einzelnen Menschen nur dann bedroht werden, wenn dieser König ist. Darum sieht Gott zu, dass kein ruchloser Mensch auf den Thron gelangt oder auf dem Throne bleibt.

31. Für הֶאָמַר ist הֶאָמֹר und אֶחְבֹּל für אחבל zu vokalisieren. Dann ist der Sinn der:

Denn zu Gott sollte man sagen:
ich will es ertragen, will nicht irre werden.

Die Rede kehrt hier also zum Falle Hiobs zurück.

33. Das Objekt zu מאסת ist der mit כי eingeleitete Satz. Dieses כי aber führt, wie öfter in der Prosa, direkte Rede ein. Im letzten Gliede, das einen Umstandssatz bildet und nicht mehr zur

vorhergehenden direkten Rede gehört, ist מה verneinend, und דָּבָר für דבר zu sprechen.

Soll er etwa nach deinem Sinne vergelten,
weil du das „wähle du und nicht ich“ hassest,
während du doch nichts weisst?

36. Lies אַב für אבי, dessen Jod aus dem Folgenden dittographiert ist, und fasse dieses Nomen ungefähr im Sinne von Gen. 45, 8. Dort heisst אב kompetenter Ratgeber, hier etwas allgemeiner massgebende Person. Das Imperf. יבחן ist als einfache Aussage nicht prekativ zu verstehen. Der Ausdruck heisst aber nicht er wird geprüft werden, sondern er wird erprobt sein. איוב ist Subjekt und אב Prädikat. תשובות endlich heisst Argumente.

Als Muster wird sich Hiob bewähren für alle Zeiten
unter den Sündern wegen seiner Art zu argumentieren.

Eine Wunschpartikel אבי gibt es nicht, und das Vorhandensein einer solchen ist deshalb nicht denkbar, weil אבה, auf das allein sie zurückgeführt werden könnte, ursprünglich und eigentlich „nicht wollen“ bedeutet; sieh zu Gen. 24, 5.

37. Unter פשע, das stets ein Vergehen gegen eine höher gestellte Person ausdrückt, ist hier ein Vergehen gegen Gott zu verstehen. Diesem Nomen gegenübergestellt, bezeichnet חטאת ein Vergehen gegen seinesgleichen. Was auf פשע folgt, bildet nur ein Versglied, in dem פָּנֵינוּ für בינינו zu lesen und ירב nicht in quantitativem, sondern in qualitativem Sinne zu fassen ist. Ueber letzteres sieh zu 1 Sam. 2, 3.

Denn er fügt zu seinem schlechten Betragen Rebellion hinzu:
uns schlägt er ins Gesicht und spricht freche Worte gegen Gott.

Selbstverständlich ist mit dem Schlagen ins Gesicht nur verächtliche Behandlung der Freunde Hiobs in seinen Anreden an sie gemeint.

XXXV.

2. זאת ist Objekt auch zu אמרת, und צדקי מאל steht im Produktacc., sodass der Sinn von V. b ist: hast du das mit „meiner Gerechtigkeit vor Gott“ gemeint? vgl. Dillmann.

3. מה יסכן לך scheint hier so viel zu sein wie: was macht es dir aus? Das Subjekt zu diesem Satze ist aus dem zweiten Gliede zu entnehmen. Letzteres pflegt man zu übersetzen, was habe ich mehr davon — das heisst, von meiner Frömmigkeit — als von meiner Sünde? Allein die Frömmigkeit ist hier vor V. b gar nicht genannt, und אועיל kann im Sinne von „sich selbst nützen“

nicht verstanden werden, da das Verbum sonst ohne Ausnahme mit Bezug auf den Nutzen gebraucht wird, den man andern bringt. Was aber schwerer als alles das ins Gewicht fällt, ist, dass Hiob einen solchen Gedanken niemals geäussert hat. Er hat aber zu Gott gesagt חטאתי מה אפעל לך, vgl. 7, 20, und danach hat man hier מחטאתי אועיל in אֶפְעַל אִם חָטָאתִי zu ändern; vgl. zu V. 6.

5. Dieser Gedanke leitet zu dem Argumente in V. 6 und 7 hinüber. Denn der Sinn ist: bei den unerreichbaren Himmelshöhen — wie kann ein Mensch auf der Erde durch irgendeine Tat Gott affizieren?

6. An בו ist ungeachtet zweier Handschriften, die statt dessen לו bieten, nichts zu ändern. בו drückt eine engere Beziehung aus, als לו. Danach gibt Elihu hier nur zu, dass eine menschliche Tat Gott persönlich nicht affizieren kann, behauptet aber, dass solche Tat die unter Gottes Schutze stehenden Mitmenschen affiziert, weshalb sie ihm nicht gleichgültig sein kann.

9. עשוקים ist Abstraktum und heisst Bedrückung; vgl. zu Am. 3, 9. Für יזעיקו ist unbedingt יִזְעָקוּ zu lesen. Das Subjekt zu beiden Verben ist unbestimmt. Das Schreien hat man wegen V. 10 f. nicht als Schreien zu Gott zu verstehen, sondern als allgemeine Klage.

10. נתן זמרות wird gemeinhin im Sinne von „Lobgesängen verleihen“ verstanden und dies in „Anlass geben für Lobgesänge“ umgedeutet. Aber, von der Absonderlichkeit der Ausdrucksweise an sich abgesehen, passt dazu בלילה nicht; auch schliesst sich danach V. 11 nicht gut an. Statt זמרות lese man מְאֹרוֹת. הנתן מאורות בלילה ist wörtlich = der für die Nacht Leuchten geschaffen hat, doch will der Ausdruck hier bildlich und in doppeltem Sinne verstanden werden, nämlich von Gottes Hilfe in der Not und von dessen gnädiger Erleuchtung des Menschen in seiner Unwissenheit. Letzterer Punkt wird im folgenden Verse weiter ausgeführt.

12. Mit שם in seiner gewöhnlichen Bedeutung kommt man hier nicht aus. An dieser Stelle entspricht das Wörtchen bei unsicherer Aussprache dem arab. ثُمَّ und heisst wie dieses d a n n, d a r a u f. Der Hinweis ist auf die V. 10f. beschriebenen Umstände. Die Partikel ist nachdrucksvoll vorangestellt. Elihu behauptete oben, dass Gott von dem Frevel des Bösen wohl nicht persönlich affiziert wird, dass er ihm aber dennoch nicht gleichgültig ist, weil die unter seinem Schutze stehenden Mitmenschen davon affiziert werden. Gegen diese Behauptung könnte aber ein-

gewendet werden, dass Gott in den meisten Fällen das Unrecht nicht ahndet und den dadurch Leidenden nicht hilft. Solchen Einwand entkräftet Elihu in V. 9—11, indem er sagt, dass, wo Gott in dergleichen Fällen nicht einschreitet, es deshalb geschieht, weil die Bedrückten nicht direkt zu ihm schreien oder doch nicht bei voller Erkenntnis, dass er allein, der dem Menschen die Selbsterhaltung nach Art der Tiere, das heisst, auf Kosten anderer, verbietet, gegen Unrecht von einem Mitmenschen zu helfen bereit ist und helfen kann. Natürlich fehlt es hier nicht an verschiedenen spezifisch theologischen Erklärungen. Nach Delitzsch soll hier sogar von der Pflicht und Kunst des Betens die Rede sein!

13. Das Suff. in ישורנה geht auf das Betragen der Bedrücker sowohl als der Bedrückten, wovon im Vorherg. die Rede war. שוא ist Prädikat und der Rest des Verses, substantivisch gefasst, das Subjekt. Die beiden Subjektsätze bilden eine Hiob in den Mund gelegte Rede. Ueber die Breviloquenz vgl. zu 18, 4 und 24, 1, wie auch die folgende Bemerkung.

14. Hier ist כי תאמר, das man in V. 13 zu supplizieren hat, nachgetragen, weil der Satz sonst wegen der direkten Anrede missverstanden werden könnte. Denn auch hier ist לא תשורנו Subjekt zu שוא. Die Anspielung ist auf 23, 8f. דין ist Substantiv, nicht Imperativ, und für ותחולל hat man וְתִתְחוֹלֵל zu lesen; vgl. Ps. 37, 7.

15. אין geht auf Gott und für das undeutbare בפש ist mit allen Neuern nach drei der alten Versionen בְּפֶשַׁע zu lesen. Fasst man das über V. 13—15 Gesagte zusammen, so ergibt sich für diese drei Verse der Sinn wie folgt:

Es führt zu nichts, dass du sagst, Gott höre nicht
und der Allmächtige sehe dies Treiben nicht;
zumal wenn du sagst, du bekommest ihn nicht zu sehen,
die Streitsache müsse ihm vorliegen, aber du harrest noch immer auf ihn,
und da er mit der Erwiderung ausbleibe, strafe sein Zorn,
ohne dass er von Sünde viel merkte.

16. Ueber יפצה פיהו zum Unterschied von פתחתי פי, 33, 2, sieh zu Gen. 4, 11.

XXXVI.

2. Piel von כתר heisst eigentlich umgeben, dann aber warten. Ich kann die Verwandtschaft dieser beiden Begriffe nicht erklären und muss mich daher auf den Hinweis beschränken, dass in ähnlicher Weise das sinnverwandte הקיף in der Mischna auf Kredit geben

bedeutet, eigentlich mit dem Gelde warten; sieh Aboth 3, 16 und Schebiith 10, 1.

3. דעי ist = mein Vortrag. Eigentlich bezeichnet das Nomen das, was man über eine Sache weiss, was man darüber zu sagen hat. למרחוק heisst hier nicht von fernher, sondern umgekehrt fernhin; vgl. 39, 29. 2 Sam. 7, 19. Esra 3, 13. Gegensatz dazu ist 20, 5 מקרוב mit Bezug auf das, was nicht lange dauert. Was übrigens „ich will mein Wissen fernher entnehmen“ heissen soll, wissen wohl nur diejenigen, die so oder ähnlich übersetzen. Unter פעלי versteht man allgemein Gott, den Schöpfer. Allein Gott als Schöpfer heisst sonst im A. T. בֹּרֵא, יֹצֵר, עֹשֶׂה und קֹנֶה, aber niemals פֹּעֵל. Das fragliche Wort ist פֹּעַל + Suff.; vgl. Jer. 22, 13, wo פָּעֳלוֹ in gleicher Weise für פָּעֳלוֹ steht. Wenn man dazu die unmittelbar vorhergehende Aufforderung, noch eine Weile zu warten, wie auch den Umstand in Betracht zieht, dass die Reden Elihus an Umfang die Reden irgend eines der drei Freunde Hiobs übertreffen, so wird man hier übersetzen müssen:

Ich muss wohl meinen Vortrag weiter ausdehnen,
aber ich werde mein Tun rechtfertigen.

Das zweite Versglied enthält die Versicherung, dass man sich bei dem etwas lang ausgefallenen Vortrag nicht langweilen, dass es sich der Mühe lohnen wird, ihn zu Ende zu hören.

4. שקר bezeichnet hier nicht die beabsichtigte Lüge, sondern etwas, das gegen die Erwartung ausfällt; vgl. Jer. 3, 23. 8, 8 und besonders 1 Sam. 25, 21. תמים דעות heisst eigentlich vollkommen von Ansichten, vgl. den Gebrauch von דעת in der Mischna, bezeichnet hier aber den Rechthaber. Der Ausdruck steht im Vokativ und ist ironisch gemeint. עמך ist mit מלי zu verbinden und über diese Verbindung Jer. 23, 28 דְּבָרִי אִתּוֹ zu vergleichen.

Denn nicht sollen dich enttäuschen meine Worte,
die ich an dich, du Rechthaber, richten werde.

5. כביר, im zweiten Gliede noch verstärkt durch כח לב, ist = fest, festen Charakters. מאס, das 42, 6 im Sinne von „widerrufen“, „etwas Gesprochenes zurücknehmen“ vorkommt, ist hier absolut gebraucht und heisst, durch die Tat sich selbst widersprechen, seinen eigenen Grundsätzen zuwider handeln.

Sieh, Gott ist konsequent und handelt nicht gegen seine eigenen Grundsätze,
er ist von überaus fester Gesinnung.

6. יחיה scheint mir für יָחֹן verschrieben; vgl. Jes. 26, 10. Denn mit לא יחיה רשע wäre viel zu viel gesagt.

7. An עיניו ist nichts zu ändern. „Er zieht seine Augen nicht ab von dem Frommen“ ist gesagt zur Widerlegung des 35, 13 dem Hiob in den Mund gelegten שדי לא ישורנה. Im zweiten Gliede ist את Präposition; vgl. Dillmann, der aber ויגבהו missversteht, denn der Sinn ist: und sogar mit Königen auf dem Throne lässt er sie sitzen, wo sie jedoch stolz werden mögen.

8. Für אסורים hat man אֲסָרָם zu lesen, da das Partizip hier syntaktisch falsch ist. Das Suff. bezieht sich auf die Gerechten, die bei hoher Stellung stolz geworden sind; sieh zu V. 7.

9. Hier schon beginnt der Nachsatz zu V. 8, denn der Sinn ist: wenn er sie in Ketten legt, so tut er das, um ihnen ihr Tun vorzuhalten, das heisst, damit sie die Züchtigung als Strafe für ihre Vergehung erkennen; vgl. zu V. 13. Ueber יתגברו = sie werden stolz, herausfordernd vgl. 15, 25.

11. Statt des in jeder möglichen Bedeutung hier unpassenden ויעבדו lies יַעֲבְרוּ und fasse ימיהם und שניהם als Subjekt dazu. יכלו ist dann selbstredend zu streichen.

Wenn sie gehorchen, fliessen ihre Tage in Glückseligkeit dahin und ihre Jahre in Wonnen.

12. Wie 33, 18, vermute ich auch hier בשחת für בשלח. יעברו, das natürlich die Menschen selbst zum Subjekt hat, entspricht hier demselben Ausdruck im vorherg. Verse. Die beiden Imperff. desselben Verbums entsprechen sich hier ungefähr wie Jes. 1, 19f. תאכֵלוּ und תְּאֻכְּלוּ, nur dass das, was dort die Abwechslung von Akt. und Pass. bewirkt, hier durch andere Mittel erreicht wird.

13. אף ist nicht zu den Menschen, sondern zu Gott in Beziehung zu bringen und das damit verbundene Verbum deklarativ zu fassen, sodass der Sinn des Satzes ist: aber die Leute ruchloser Gesinnung setzen bei Gott Zorn voraus, das heisst, sie erkennen nicht, dass ihre Züchtigung wohlverdient und wohlgemeint ist, sondern halten sie für eine Kundgebung grundlosen göttlichen Zorns — vgl. zu V. 9 und 35, 15 — und da sie also Gott für einen unbarmherzigen Tyrannen ansehen, unterlassen sie es, zu ihm um Gnade zu schreien. Ueber שׂום vgl. K. zu Ps. 54, 9, wo ein ähnlicher Gebrauch dieses Verbums nachgewiesen ist. Andere geben ישימו אף durch „sie hegen Zorn“ wieder, was aber der Ausdruck nicht heissen kann. Dillmanns hinzugedachtes בלבבם würde die Sache nicht bessern.

14. בקדשים ist eine Breviloquenz und = im Alter der Lustbuben. Die Betreffenden sterben in dem Alter, in dem die dem unzüchtigen kanaanitischen Kultus geweihten Jünglinge stehen. Die Sache ist danach freilich etwas übertrieben, doch lässt der Ausdruck, der sichtlich dem בנער in der Parellele entspricht, keine andere Deutung zu.

15. Für יחלץ ist, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, mit Umsetzung des ersten und zweiten Radikals יְלַחֵץ zu lesen und die Konjunktion in ויגל adversativ zu fassen.

Wohl drückt er die Leidenden durch ihr Leid,
aber er weist sie auch zurecht durch den Druck.

Dieser und die fünf folgenden Verse sind für mich undeutbar. Haarsträubend ist das Hebräisch, wovon die verschiedenen von den Erklärern an dieser Stelle vorgenommenen Emendationen Proben geben. So muss z. B. V. 19 nach Bickell הֲיַעֲרֹךְ שַׁוְעֲךָ לוֹ בְּצָר לכל וגו׳ lauten und dieses widergegeben werden: kann dein Schreien ihm vorgelegt werden, der allen Kraftanstrengungen unzugänglich ist? Duhm wieder emendiert V. 20 in אַל תַּשְׁאֲךָ הַלֵּלוֹת לַעֲלוֹת עִם מִתְחַכֵּם, und das soll heissen: nicht betrüge dich die Torheit, dich zu erheben mit dem, der sich weise dünkt.

22. Statt ישגיב בכחו lese man נִשְׂגָּב כֹּחוֹ und fasse כחו als Subjekt zu נשגב. Aber auch das Schlusswort ist מוֹרָה = מוֹרָא Gegenstand der Furcht zu sprechen.

23. פקד mit Acc. der Sache und על der Person heisst hier, einen über etwas zur Rede stellen, zur Rechenschaft ziehen; vgl. z. B. 2 Sam. 3, 8. Nur zu dieser Fassung des ersten Gliedes passt das zweite; sonst geht der Parallelismus gänzlich verloren.

24. Ein von זכר abhängiger und mit כי eingeleiteter Objektivsatz kann nur eine vollendete Tatsache oder eine feststehende Wahrheit ausdrücken — vgl. 7, 7. 10, 9. Deut. 5, 15. Ri. 9, 2. Ps. 78, 39 — nicht aber etwas, das in der Zukunft geschehen soll. Aus diesem Grunde hat man hier תשגיא in תְּשַׂגֵּא = תְּשַׁגֶּה zu ändern und dieses deklarativ zu fassen. אנשים als Gegensatz zu dem Angeredeten heisst andere; vgl. zu Gen. 3, 2. Danach erinnert hier Elihu den Hiob an das Gewagte seines Unternehmens, indem er sagt:

Bedenke doch, dass du für irrig erklärst sein Tun,
welches andere in Lobliedern besingen!

Piel von שׁגה findet sich zwar sonst nirgends, aber auch Hiph. von שׂגא kommt nirgends vor; vgl. zu 12, 23.

25. Das Suff. in בו bezieht sich auf פעלו im vorherg. Verse, und מרחוק heisst seit undenklichen Zeiten.

26. V. a ist = sieh, Gott ist uralt, über unsere Begriffe. Ueber die Bedeutung von שגיא vgl. den Gebrauch des sinnverwandten גדול und arab. كبير zur Bezeichnung des ältern Bruders. V. b ist Epexegese. Das Ganze aber bildet eine Parenthese, die V. 25 b erklärt.

27. כי bedeutet hier „wenn“ oder „wie“, nicht „denn“, und das Ganze von hier an bis V. 29 ist mit V. 25 zu verbinden. Seit undenklichen Zeiten schauen die Menschen mit Bewunderung, wenn oder wie er die Tropfen usw. Denn, wie schon früher bemerkt, galt den Israeliten der Regenfall für die wunderbarste aller Naturerscheinungen.

29. Für אם ist mit Siegfried nach Syr. מי zu lesen. Aus letzterem konnte, nachdem Jod durch Haplographie verloren gegangen war, leicht die Recepta entstehen. Auch für מפרשי ist vielleicht nach 37. 16 מפלשי herzustellen. Im Talmud heisst פלש sich von einem Ende von etwas bis zum andern erstrecken, und demgemäss würde מפלשי עב Wolken bezeichnen, die den ganzen Horizont überziehen.

30. עליו beziehen Hengstenb. und Hoffm. richtig auf עב. Statt אורו aber ist mit Duhm nach V. 27 אֵדוֹ zu lesen, ebenso וְרָאשֵׁי הָרִים statt ושרשי הים.

31. Hier verstehen die ältern Exegeten V. a vom einschlagenden Blitze. Allein der Blitz trifft nur Einzelne, nicht ganze Völker. Für ידין ist יָזוּן zu lesen, was auch andere schon vermutet haben, und בם bezieht sich auf die im Vorherg. geschilderten Vorgänge beim Kommen des Regens. Durch diese Vorgänge schafft Gott Nahrung für die Völker.

32. כפים ist hier nur als Flächenmass zu verstehen; vgl. 1 K. 18, 44. אור bezeichnet den Blitz, und עליה hat man, da sich für das Suff. fem. keine Beziehung findet, in עליו zu ändern und dieses auf אור zu beziehen. Das Schlusswort emendiert Olshausen richtig in בְּמִפְגָּע = hinsichtlich der Zielscheibe.

Ein paar Handbreiten überzieht er mit dem Strahl
und gibt ihm Befehl, wo er einzuschlagen hat.

Der Gebrauch des Duals zur Bezeichnung des Nebenbegriffs „ein paar“ erklärt sich aus dem zu 2 Sam. 13, 6. über שתים Gesagten; vgl. auch Taanith 28 a שני עגולי דבלה, wo das Zahlwort keine andere Bedeutung haben kann.

33. עליו ist hier = לו, nur nachdrucksvoller. Das Suff. bezieht sich auf אור, und רעו heisst sein — Gottes — Freund, das heisst, der Fromme. Beim Entsenden des Blitzes zeigt ihm Gott seinen Freund an, dem er fern bleiben muss. Danach muss in V. b gesagt sein, wo der Blitz einschlagen soll. Doch ist der Text arg entstellt, sodass alles, was sich noch vermuten lässt, ist, dass אַף als Substantiv gefasst werden und das Schlusswort עוֹלָה oder עֶוְלָה gesprochen sein will.

XXXVII.

1. ויתר ממקומו = und springt auf von seiner Stelle ist eine im A. T. nur hier vorkommende Redensart. Aber im Englischen sagt man ähnlich „one's heart gives a bound".

2. רגז steht im. st. absol., und ברגז ist adverbiale Bestimmung zum vorherg. Verbum, während קולו das Objekt dazu bildet, sodass der Satz heisst: hört in Angst seine Stimme. Gegen die traditionelle Verbindung von ברגז mit קולו und die Fassung der Präposition als zur Konstruktion von שמע gehörend spricht das harmlose הגה in der Parallele. קול bezeichnet hier also nicht den Donner, sondern einfach den Befehl Gottes in Betreff des Wetters. Vom Donner ist erst im Folgenden die Rede.

3. Statt ישרהו ist יְשׁוּרֻהוּ = sie — die Menschen — sehen es zu lesen. Das Suff. antizipiert das folgende אורו.

4. Das Suff. in יעקבם bezieht sich auf Donner und Blitz, und das Subjekt des Verbums ist unbestimmt. קולו ist wie in V. 2 Gottes Befehl oder Anordnung. Danach ist der Sinn von V. c: und nichts kann sie zurückhalten — wörtlich an der Ferse fassen, um zurückzuhalten — wenn sich sein Befehl hören lässt.

6. Statt des undeutbaren הוא lese man רֵד. Aus diesem ist durch Haplographie und Dittographie ersteres entstanden. Die Recepta, die so viel sein soll wie הֱוֵה, übersetzt man gewöhnlich „falle", aber diesen Sinn hat das Verbum im Hebräischen nicht. Auch sagt der Hebräer nicht der Regen oder der Schnee fällt, sondern er kommt herab (ירד); vgl. besonders Jes. 55, 10. In V. b ist der Text nicht sicher. Ueber das nur hier vorkommende מטרות als Pl. von מטר sieh zu Ez. 16, 30.

7. Für ביד ist mit andern בְּעַד zu lesen, welches zur Konstruktion des Verbums gehört; vgl. 9, 7 und die Konstruktion der sinnverwandten Verba סגר und עצר mit derselben Präposition. ביד kann schon deshalb nicht richtig sein, weil das Ungewitter die

Menschen nur zwingt im Hause zu bleiben, hindert sie aber an der Beschäftigung im Hause nicht. Auch für אנשי ist אֱנוֹשׁ zu lesen und מעשהו nach LXX in מְעַטּהוּ, Inf. Kal von מעט + Suff., zu ändern und dieses im Sinne von „gering und unbedeutend sein“ zu fassen.

Alles Volk schliesst er ein,
dass jeder Mensch seine Nichtigkeit einsehe.

Dadurch dass der Mensch beim Herannahen des Ungewitters und während desselben sich ängstlich im Hause halten muss, kommt er zur Einsicht, wie ohnmächtig er der Natur und ihrem Schöpfer gegenüber ist.

9. Die Bedeutung von מזרים ist zweifelhaft, und das Wort wahrscheinlich nicht richtig überliefert. Budde emendiert מְזָוִים, das aber schwerlich ein hebräischer Ausdruck ist; sieh K. zu Ps. 144, 13.

10. יתן קרח pflegt man zu übersetzen „es gibt Eis“. Diese Uebersetzung ist gutes Deutsch, aber der Textausdruck dafür barbarisches Hebräisch. Neuerdings sucht man diese sprachliche Schwierigkeit zu beseitigen, indem man das Verbum יֻתַּן vokalisiert, aber sachlich ist auch dies nicht besser. Denn kein Atem ist eisig. Zumal Gottes Atem, der nach 34, 14f. alles belebt, kann man sich nur warm, nicht frostig denken. Aus diesem Grunde ist יתן in יִתַּךְ oder יַתֵּךְ zu ändern. Ueber den Gebrauch von נתך mit Bezug auf Wasser vgl. 3, 24, Ex. 9, 33, 2 Sam. 21, 10 und über die Sache K. zu Ps. 147, 18. Demgemäss ist aber מוצק hier nicht auf צוק, sondern auf יצק zurückzuführen.

Vor Gottes Odem schmilzt das Eis,
und die Wassermasse kommt in Fluss.

11. Lies בר für ברי, dessen Jod aus dem Folgenden dittographiert ist. בר bezeichnet den Sonnenschein; vgl. Ps. 19, 9 und Ct. 6, 10 den Gebrauch des Adjektivs desselben Stammes. יטריח heisst verscheucht, eigentlich stösst fort, vgl. arab. طرح, und Subjekt dazu ist עב. In V. b ist statt עֲנָן nach mehreren Handschriften עָנָן zu sprechen. Aber auch das Schlusswort hat man in אור zu ändern. Letzteres ist Objekt zu יפיץ, während ענן das Subjekt bildet.

Auch den Sonnenschein verscheucht die Wolke,
es zerstückelt das Gewölk das Licht.

V. b ist dahin zu verstehen, dass das Lichtmeer von den einzelnen dazwischentretenden Wolken in einzelne Streifen geteilt wird.

12. Das erste Versglied ist für mich, trotz seiner prosaischen Sprache unklar. על פני תבל ארצה ist = über die ganze Welt drunten

hin. Budde liest auch hier ארצה, wie er 34, 13 tut. Aber zu dem dort dagegen erhobenen Einwande kommt hier noch dazu, dass תבל demgemäss als st. constr. gefasst werden müsste, was aber bei diesem Nomen nicht angeht. Denn, wie תבל niemals mit dem Artikel oder mit einem Suff. vorkommt, so kann es auch nicht in den st. constr. treten; vgl. zu Pr. 8, 31 und 15, 4.

13. Streiche mit Bickell und Dillm. das zweite אם. Aber damit allein ist die Sache hier noch nicht abgetan; man hat auch für לארצו אם mit veränderter Wortabteilung לְאֶרֶץ וְאִם zu lesen, da auf Gott bezügliches ארצו, wie schon früher bemerkt, nur Palästina bezeichnen kann, während aber hier nicht von einem besondern Lande, sondern von der Erde im allgemeinen die Rede ist. Am Schlusse ist ימצאהו in יְרַצֵּהוּ = er lässt es laufen zu ändern.

14. Ueber den Gebrauch von עמד in Verbindung mit einem Verbum der sinnlichen Wahrnehmung in der Bedeutung „aufpassen“ sieh zu 1 Sam. 12, 16. Vergleichen lassen sich auch die häufigen Wendungen בוא וּרְאֵה in Midrasch, תא חזי in Babli und איתא חמי in Jeruschalmi, mit denen die Aufmerksamkeit auf das Folgende gezogen wird.

15. Die Präposition in בשום hängt von ידע ab, das als Verbum der sinnlichen Wahrnehmung mit ב der Sache konstruiert werden kann. שום ist absolut gebraucht und heisst walten. עליהם bezieht sich auf die im Vorherg. beschriebenen Vorgänge, und die Präposition heisst „bei“.

16. Das Objekt zu תדע ist V. 17 und על in dem zu V. 15 angegebenen Sinne zu verstehen. ידע mit על der Sache konstruiert, ist kaum denkbar. Ueber מפלשי עב sieh zu 36, 29. מפלאות תמים דעים steht im Vokativ. Ironisch nennt Elihu den Hiob in seiner Anrede „Wunder von Allwissenheit“; vgl. zu 36, 3.

17. Dass dieser Satz das Objekt des Verbums in V. 16 bildet, ist bereits oben gesagt worden. Danach versteht es sich aber von selbst, dass אשר nicht „der“ oder „welcher“ heisst, sondern „dass“ oder „wie“. Ueber ידע אשר vgl. Eccl. 7, 22 und Esther 4, 11. Subjekt zu השקט ist der angeredete Hiob. ארץ bezeichnet nicht die Erde, sondern einen Teil davon, nämlich die Heimat Hiobs, sein Land, und die Präposition bei מדרום ist komparativisch mit חמים zu verbinden. Bei einem Gewitter, wie es hier beschrieben wird, ist es schwül, und die Kleider werden einem lästig. Ueber die Fassung von ארץ vgl. Ps. 37, 3 und über die Verbindung חמים מדרום zu 1 Sam. 1, 8.

18. Dieser Vers, der hier den Zusammenhang durchbricht, ist irgendwie von anderswoher versprengt; sieh zu 38, 4.

19. Für הודיענו ist nach vielen Handschriften הודיעֵני zu lesen. Die Recepta beruht auf Missverständnis des Plurals der beiden folgenden Verba, zu denen der Redende und Angeredete das Subjekt sind. Danach ist aber nur הודיעני richtig, denn für die von dem Angeredeten geforderte Belehrung kann er selber nicht in Betracht kommen; die kann nur dem Elihu gelten. Das Suff. in לו ist neutrisch zu fassen, ערך, absolut gebraucht, heisst sich zurechtfinden, und חשך ist nicht Bild, sondern bezeichnet die Dunkelheit bei bewölktem Himmel. Die traditionelle Fassung dieses und des folgenden Verses, welche in diese Worte Theologie hineinträgt, ist falsch, weil in V. 21f. offenbar von der Aufklärung des Himmels nach dem im Vorhergehenden beschriebenen Ungewitter die Rede ist und zwischen beiden Beschreibungen ein theologischer Diskurs nicht an seinem Platze sein kann.

20. Pual von ספר, das die Wolke zum Subjekt hat, bedeutet hier verscheucht oder zerstreut werden; vgl. arab. سفر, das ebenfalls mit Bezug auf Gewölk so gebraucht wird. לו, das auf Verkennung der Bedeutung von יספר beruht, ist zu streichen. Ueber יבלע sieh zu Num. 4, 20.

21. ועתה ist hier dem Zusammenhang nach = doch auf einmal. Das Subjekt zu ראו ist unbestimmt und Waw in ורוח begründend. Die Worte לא ראו אור bilden einen Umstandssatz. Das Suff. in תטהרם endlich geht auf שחקים, das hier wie öfter nicht die Wolken, sondern den Himmel bezeichnet.

22. Das Subjekt zu יאתה ist unbestimmt und = es, während זהב das Prädikatsnomen bildet. Gold steht aber hier für goldig; vgl. zu Sach. 4, 12. Wenn der Himmel nach einem Gewitter sich aufzuklären beginnt, erscheint er im Norden rot. In V. b ist נורא Attribut zu אלוה, und הוד heisst Auszeichnung, Ruhm; sieh zu Dan. 10, 8 und Sach. 10, 3.

23. ומשפט ist gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden und das Nomen im Sinne von Argumentation zu fassen, וְרָב in וְרֹב, Partizip von ריב, zu ändern, und צדקה als dessen Objekt zu fassen; ferner hat man יַעֲנֶה statt יְעַנֶּה zu sprechen und das vorherg. Partizip als Objekt dazu zu fassen, während das Subjekt aus שדי entnommen werden muss.

24. לכן ist adversativ; vgl. arab. لكنّ. Für יראוהו sowohl als auch für יראה hat man יְרָאוּהָ zu lesen und das Suff. beidemal neutrisch

zu fassen. Neben חכמי לב bezeichnet אנשים nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz gewöhnliche Menschen, solche, die keine חכמי לב sind. Letzterer Ausdruck ist aber ironisch gebraucht. Danach sind unter אנשים Leute gemeint, die sich nicht weise dünken; vgl. Raši. Nach dem über V. 15—24 Gesagten ergibt sich der Sinn für das Ganze mit Ausschluss von V. 18, der nicht hierher gehört, wie folgt:

15. Merkst du wohl, wie Gott bei diesen Vorgängen waltet
und seinen Strahl in der Wolke zucken lässt?
16. Merkst du, wenn der Himmel ganz bewölkt ist,
du Wunder von Allwissenheit,
17. dass dir die Kleider ob der Hitze lästiger sind, wenn du ruhig daheim sitzest,
als wenn du im Süden wärest?
19. Belehre mich doch, was wir dazu sagen sollen;
wir finden uns ja nicht zurecht vor Düsterkeit.
20. Wird sie — die Wolke — verscheucht auf mein Geheiss,
oder kann irgendeiner befehlen, dass sie zerstiebe?
21. Doch auf einmal, nachdem man das Licht nicht gesehen, wird es klar am Himmel,
denn ein Wind streicht daher und klärt ihn.
22. Von Norden her erscheint es goldig —
Gott, dem furchtbaren, gebührt die Ehre davon.
23. Den Allmächtigen begreifen wir nicht.
Er ist gross an Macht, auch im Argumentieren,
doch wenn man seine Gerechtigkeit anklagt, erwidert er nicht.
24. Aber das sehen nur die schlichten Leute —
die sich weise dünken, sehen dies nicht ein.

Dieser Schluss setzt aber eine Erwiderung JHVHs an Hiob nicht voraus; vgl. V. 23. Auch der Epilog weiss nichts von einer schliesslichen Unterredung zwischen JHVH und Hiob; sieh zu 42, 7. Danach, wenn man von diesen Reden Elihus, die schon sehr früh als Nachtrag kamen, absieht, endet die ursprüngliche Dichtung damit, dass Hiob durch seine letzte Rede, auf die seitens der drei Freunde keine Erwiderung erfolgte, den Sieg davontrug.

XXXVIII.

1. Die Bedeutung von סערה ist hier etwas abgeschwächt, sodass das Nomen nichts Schlimmeres bezeichnet als das Ungewitter, und מן הסערה ist = gleich nach dem Ungewitter; vgl.

über מן Hos. 6, 2 מיומים. Gemeint ist das im vorherg. Kapitel beschriebene Ungewitter. Selbstredend ist der Ausdruck eine Glosse, von jemandem herrührend, der dort fälschlich die Beschreibung eines gegenwärtigen Vorgangs erblickte. Andere, die diesen Ausdruck für echt halten, übersetzen „aus dem Wettersturm“, allein Gott kann dem Hiob gerechter Weise in einem Sturme, der ihn ungebührlich eingeschüchtert hätte, nicht erschienen sein.

4. Es muss jedem auffallen, dass die Rede hier mit der Erde beginnt, ohne dass etwas über den Himmel voranging, wie sonst überall geschieht, wo es sich um die Schöpfung handelt. Darum glaube ich, dass 37, 18 vor diesen Vers zu setzen ist. Danach wäre aber in jenem Verse das Anfangswort הֲתַרְקִיעַ oder besser הֲתַרְקַע — denn von רקע kommt Hiph. sonst nicht vor — zu lesen, wie auch עִמִּי statt עמו. Demgemäss erhielte man für jenen Vers den Sinn:

Könntest du wie ich den Himmel zur dünnen Platte spannen,
dass er dennoch fest wäre wie ein Metallspiegel?

Ueber עם vgl. Eccl. 2, 16.

5. Für die Erklärung von ממדיה nehmen die Exegeten ein Substantiv מֵמַד an, doch findet sich ein solches weder sonst im A. T. noch in der talmudischen Literatur. Das Mass heisst biblisch sowohl als auch in der Sprache der Mischna stets מִדָּה. Tatsächlich steckt in dem fraglichen Ausdruck der Sing. des Partizip Piel von מָדָה = מדד; vgl. arab. مدى neben مدّ. Ueber die Form des Sing. mit Suff. sieh zu Num. 5, 3. ממדיה bezeichnet also eine Person, nicht eine Sache. Danach kann aber das vorherg. מי שם nicht richtig sein, und es ist dafür מַה שָּׁם zu lesen und über die Art der Frage Pr. 30, 4 zu vergleichen, wo ebenfalls כי תדע darauf folgt, wie hier. Zur Not kann man jedoch מי auch belassen; vgl. Ri. 13, 17. Jedenfalls ist der Satz = wie heisst der, der sie abmass?

7. ברן teilt die grammatische Beziehung mit ביסדי in V. 4. Es ist also davor von dort איפה היית zu supplizieren. Die übliche Fassung des fraglichen Ausdrucks im Sinne von „unter dem Jubel“ ist sprachlich nicht zulässig. Das schliesst jedoch nicht aus, dass der hier genannte Jubel der Grundlegung der Erde galt. Die Gestirne jubelten, weil ihr Licht für die Erde unentbehrlich werden musste, was es für die Himmelsbewohner nicht ist.

8. ויסך schliesst sich nach Dillmann an ירה in V. 6 an, doch ist dies syntaktisch unmöglich, da, wie oben gezeigt wurde, V. 7 da-

zwischen eine neue Frage bildet. Es bleibt daher nichts übrig als statt dessen וָאֶסֹּךְ zu lesen und dies an ויריעו im vorherg. Verse anschliessen zu lassen.

9. Auch hier hat man vor בשומי aus V. 4 איפה היית zu supplizieren; vgl. zu V. 7.

10. Mit ואשבר ist hier nichts anzufangen. Durch keine Künstelei kann für dieses Verbum eine Bedeutung gewonnen werden, wozu חקי als Objekt passte. Man lese dafür וָאֶשְׁמֹר. שמר mit Acc. der einen und על der andern Sache heisst dem Zusammenhang nach, es mit jener bei dieser genau nehmen. Danach ist V. a = und ich nahm es bei ihm — dem Meere — mit meinen Schranken genau. Ueber den Begriff des Genauen bei שמר sieh besonders zu Num. 23, 12. In V. b liest man, weil die דלתים bereits in V. 8 genannt sind, vielleicht besser לדלתים für ודלתים. Danach wäre der Satz = und ich versah die Tore mit einem Riegel. Dies würde zum Gedanken von V. a, wie er sich bei obiger Emendation ergibt, recht gut passen.

11. Ueber das undeutbare ישית בגאון gibt es viele verschiedene Konjekturen. Am besten empfiehlt sich Bickells יִשְׁבֹּת גְּאוֹן, das gut hebräisch ist.

12. Das Kethib ידעתה שחר verdient den Vorzug, denn in der eigentlichen Poesie kommt שחר niemals mit dem Artikel vor. Selbst in den Schriften der Propheten findet sich kein sicheres Beispiel davon, da Jes. 58, 8 כַּשַּׁחַר und Hos. 10, 15 בַּשַּׁחַר falsch vokalisiert sein mögen.

14. Das Bild in V. a versteht man am sichersten von der Ordnung der Schrift. Die auf dem Siegel verkehrt laufende Inschrift ist dem Dichter ein Bild der Unordnung, die sich in der regelrechten Schrift des Abdrucks gleichsam in Ordnung verwandelt. Ebenso wandelt sich die Erde beim Lichte; was im Dunkel der Nacht wie Chaos war, zeigt sich am Morgen als Ordnung. Statt ויתיצבו, wofür sich im Zusammenhang keine passende Beziehung findet, ist vielleicht וְתִצְטַבַּע zu lesen. Danach wäre V. a = und sie — die Erde — färbt sich wie ein Gewand. Dieser Gedanke schliesst sich freilich an das Vorhergehende nicht recht an, scheint mir aber immer noch besser zu passen als das, was andere mit oder ohne Hilfe von Emendation hier herauslesen.

15. Mit אורם ist die Finsternis gemeint, die den Frevlern Licht ist. Aehnlich Schiller im Räuberlied:

Der Mond ist unsere Sonne.

20. תקחנו geht auf das zuerst genannte אור, während sich das Suff. in גבולו und ביתו auf חשך bezieht. Für תבין aber muss man תָּבִיא lesen und dieses das Objekt mit dem vorherg. Verbum teilen lassen. Danach ergibt sich der Sinn:

Dass du jenes nach dem Gebiete dieser führtest
oder auch nur auf den Weg zu ihr brächtest.

24. Für אור liest Ewald richtig רוּחַ, da vom Lichte bereits V. 19 die Rede war. Zu רוח passt aber ebensowenig יחלק wie יפץ zu קדים. Für ersteres Verbum ist daher יַחֲלִף und für letzteres יָפִיחַ zu lesen. Ueber den Gebrauch von חלף und הפיח mit Bezug auf den Wind vgl. Jes. 21, 1, respekt. Ct. 4, 16.

27. Statt מצא liest Wright צָמָא, das er im Sinne von „dürres Land“ fasst, und verweist dafür auf Jes. 44, 3. Allein an jener Stelle liegt, wie dort nachgewiesen wurde, ein Schreibfehler vor. Am besten versteht man V. b so, dass das Verbum nur e i n Objekt hat, das aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist, während die Beziehung zum zweiten Objekt nicht zum Ausdruck kommt. Danach bildet מצא das Prädikatsnomen und der Satz ist = und sie — die Wüste und Oede — Pflanzen hervorbringen zu lassen, wie irgend ein Ort, wörtlich als Ort, der Grün erzeugt.

30. אבן bezeichnet hier sichtlich das, was wir Kristall nennen, und für יתחבאו fordert der Parallelismus יִתְחַבְּרוּ. Wie zu Kristall zusammengedrängt wird das Wasser vom Froste, das heisst, es gefriert und wird Eis.

33. Für משטרו ist unbedingt משטרך zu lesen, denn für das Suff. der dritten Person findet sich im unmittelbaren Zusammenhang keine Beziehung.

34. Statt תכסך ist mit Duhm nach LXX תַּעֲנֶךָּ zu lesen. Die Korruption ist unter dem Banne von 22, 11 entstanden.

36. Die Bedeutung von טחות ist ebensowenig bekannt wie die von שכוי. Und, da von Weisheit und Vernunft in diesem Zusammenhang die Rede nicht sein kann, so vermute ich, dass unser Vers von anderswoher verschlagen ist.

37. יספר ist in dem zu 37, 20 angegebenen Sinne zu verstehen. Nur ist Piel selbstredend aktiv. בחכמה, dem in V. b nichts entspricht, ist aus dem vorherg. eingedrungen und darum zu streichen. „Wer verscheucht die Wolken?“ genügt vollkommen, und man vermisst בחכמה hier ebensowenig, ja noch weniger als z. B. V. 5 a und V. 6 b. ישכיב ist = er lässt zusammenfallen, das heisst, er leert sie, wörtlich lässt sie sich legen, denn wenn der Schlauch

geleert ist, fällt er zusammen. Das Leeren der Schläuche nach der Zerstreuung der Wolken geschieht dadurch, dass ihnen das Wasser entzogen und zurück in den himmlischen Wasserbehälter getan wird.

38. Dieser Vers bildet die Zeitangabe zu dem Vorhergehenden. Wenn der Regen die Erde zu überwässern droht, dann werden die Wolken zerstreut und die Schläuche geleert, wobei deren Inhalt zurück in den Wasserbehälter kommt.

41. Für לָעֹרֵב liest Wright לָעֶרֶב = für den Abend und bezieht das Suff. in צידו auf den Löwen, allein die Beute eines reissenden Tieres kann nur durch טֶרֶף ausgedrückt werden, nicht durch ציד. Im dritten Gliede, dessen Echtheit mir zweifelhaft scheint, kann יתעו in seinem gewöhnlichen Sinne nicht verstanden werden, weil die jungen Vögel, die von den alten noch gefüttert werden müssen, nicht umherirren können. Das fragliche Verbum heisst hier sich winden. Dies ist die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung von תעה, sich winden, Windungen machen, und daraus entsteht erst der Begriff „herumirren"; sieh Jes. 19,14.

XXXIX.

1. In dem ohnehin überladenen ersten Gliede wird עת, das leicht durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstehen konnte, besser gestrichen, zumal da ihm in V. b nichts entspricht.

3. תפלחנה kann nie und nimmer ילדיהן zum Objekt haben, es sei denn dass gesagt sein wollte, die Muttertiere schneiden ihre Jungen entzwei, was aber unmöglich ist. Man transferiere ילדיהן ans Ende des Verses und fasse חבליהם im Sinne von „ihre Nabelstränge" und als Objekt zu תפלחנה, während תשלחנה das Freimachen der Jungen vom Nabelstrang ausdrückt.

Sie haben Geburtswehen, trennen ihre Nabelschnüre,
machen ihre Geburten frei.

Die Umsetzung im massoretischen Texte beruht auf Missverständnis von חבליהם, das man im Sinne von „Geburtswehen" fasste, wie noch jetzt allgemein geschieht, und dazu passte freilich תפלחנה nicht. Dagegen glaubte man, dass פלח, das eigentlich spalten bedeutet, ebenso vom Werfen von Jungen gebraucht werden könne, wie Jes. 34, 15 בקע vom Ausbrüten von Eiern. In Wirklichkeit aber hat jenes בקע mit „spalten" nichts zu tun; sieh zu Ri. 15, 19. Dass das Muttertier selbst den Nabelstrang trennt, ist das einzige Wunderbare in alle dem, was hier über die יעלי סלע gesagt ist,

und deshalb muss ich es unbegreiflich finden, wie man den Sinn des fraglichen Satzes verkennen konnte.

5. Nach den zu Gen. 38, 17. 23 erörterten Sprachgesetzen ist hier „freilassen“ und „Fesseln lösen“ so viel wie: in der Freiheit belassen, nicht fesseln.

8. Hier kommt das, was bei dem פרא und dem ערוד die Hauptsache ist. Denn dass die fleischfressenden Tiere wild leben müssen, ist leicht begreiflich, nicht aber warum die oben genannten dies tun, die wie die Haustiere von Vegetabilien sich nähren. Statt יתור ist mit andern nach drei der alten Versionen יָתוּר zu lesen und dieses als Imperf. von תור zu fassen.

10. Im ersten Gliede bietet der Text unüberwindliche Schwierigkeiten. Dagegen ist im zweiten אחריך, das Budde wunderlich findet, sehr leicht erklärlich. Denn, während man beim Pflügen das Tier unbedingt vor sich hin treiben muss, kann man beim Eggen sehr bequem dem Tiere auch vorangehen und es führen, was die alten Israeliten vorgezogen haben mögen.

12. Das Kethib ישוב ist das einzig Richtige und der Sinn des Satzes der: kannst du ihn auf die Weide schicken und sicher sein, dass er heimkommt? Selbstredend hat man danach זרְעֲך zu sprechen und dies zum Folgenden zu ziehen. זרע heisst Getreideernte, während גרן jede Art Ernte bezeichnet. Im Rabbinischen bezeichnet letzteres bisweilen auch die junge Brut der Haustaube und Tosifta Baba mezia 8, 27 sogar das Warenlager eines Fabrikanten.

13. Hier pflegt man zu übersetzen: „der Straussin Fittig schlägt lustig, ob’s wohl eine fromme Schwinge ist und Feder?“ Dies erinnert jedoch sachlich an die Prinzessin in Grimms Märchen, „die gern Knackmandeln ass, aber nicht heiraten wollte“, und ist sprachlich eine Vergewaltigung des hebräischen Textes. Denn רננים kann den Strauss nicht bezeichnen, und עלס heisst nicht sich freuen — vgl. zu 20, 18 — und wenn das Verbum dies auch hiesse, wäre die Umdeutung von „sich freuen“ in „lustig schlagen“ willkürlich. Auch ist אברה kein hebräisches Wort — vgl. zu Ps. 91, 4 — und אם kann nur, wo zwei oder mehrere Fragen aufeinander folgen, von der zweiten an interrogativen Sinn haben, nicht aber bei der ersten*) oder einer alleinigen Frage. Aus diesen Gründen ist in V. a

*) Für den Gebrauch von אם im ersten Gliede einer Doppelfrage führt Buhl Hi. 6, 12 und 1 Chr. 21, 12 an. Aber an letzterer Stelle liegt gar keine Frage vor, sondern es ist ואם . . . אם = entweder . . . oder, und an der erstern geht V. 11 eine andere Frage voran.

statt רננים mit Hoffm. nach Thr. 4, 3 יְעֵנִים und für נעלסה mit Duhm נֶלֹוזָה zu lesen. Die Verkehrtheit des Flügels, worüber Duhm nichts zu sagen weiss, besteht in der Versagung des Schutzes, den die Flügel anderer Vögel ihren Jungen gewähren. Denn der Flügel ist Bild des Schutzes; vgl. Ps. 17, 8. 36, 8 und Ruth 2, 12. Dabei mag aber auch ein anderer Punkt in Betracht kommen; sieh zu V. 18. In V. b hat man אם אברה in אֵם אַכְזָרִיָּה = eine grausame Mutter zu ändern und ונוצה zu streichen. Letzteres ist aus einer Glosse zu dem korrumpierten אברה entstanden. חסידה aber ist Substantiv und bezeichnet hier den Strauss, sei es dass das Volk, dem der ähnlich gebaute Storch besser bekannt war, jenen so nannte, oder dass der Dichter selber wegen der Aehnlichkeit zwischen den beiden Vögeln im Drange des Parallelismus sich die Freiheit erlaubte, den einen mit dem Namen des andern zu bezeichnen. חסידה ist Subjekt und אם אכזריה Prädikat. Der Satz aber ist einfach Aussage, nicht Frage.

14. Für תחמם ist, dem תעזב in der Parallele entsprechend, תְּנִיחֵם zu lesen, was auch andere schon eingesehen haben.

16. In V. a ist der Text, wie er uns vorliegt, undeutbar, denn Hiph. von קשה kann nach Jes. 63, 17 nur heissen hart machen, verhärten, nicht aber hart behandeln. Auch die Fassung von ללא לה im Sinne von „als gehörten sie ihr nicht“, ist sprachlich nicht zulässig. Mir scheint, dass zu emendieren ist הֵנִיחַ בניה לַבֶּהָלָה. Unser Vers würde danach einen Umstandssatz bilden, und über לבהלה als Parallele zu לריק wäre Jes. 65, 23 zu vergleichen.

18. Auch hier ist der massoretische Text unübersetzbar, denn es fehlt für כעת jede Beziehung, und תמריא ist kein hebräisches Wort*). Wright liest כעת בוא מֹרִים und Hitzig כעת בְּמֵרוֹץ. Andere, die תמריא belassen, fassen es als Jagdausdruck für das eigentümliche Davonsegeln des Strausses mit ausgespannten Flügeln. Sonach erhalten die genanten Erklärer jeder in seiner Weise den Gedanken: wenn Gefahr droht, segelt oder läuft er davon. Allein, abgesehen von ernstlichen sprachlichen Bedenken, die sich dagegen erheben, passt ein solcher Gedanke nicht in den Zusammenhang. Denn, nachdem der Dichter im vorherg. Verse dem Strauss allen Anteil an Klugheit und Verstand abgesprochen, kann er hier über den so verurteilten Vogel nicht etwas sagen, das doch von Geschicklichkeit

---

*) Fürst spricht hier von einem talmudischen Ausdruck מַמְרִיאֵי יוֹנִים, der aber rein erfunden ist, denn er lässt sich nirgends nachweisen.

zeugt. Ich glaube, dass כעת für כִּי עַתָּה verschrieben und letzteres hier ungefähr wie 13, 19 gebraucht ist, sodass damit das eingeleitet wird, was der Strauss tun müsste, wenn ihm nicht aller Verstand fehlte. Danach ist במרום zu belassen und als Gegensatz zu לארץ und על עפר in V. 14 zu fassen. תמריא aber ist für etwas anderes verschrieben, das ich jedoch nicht ermitteln kann. Doch jedenfalls war dies etwas, das auf die Behandlung der Eier beim Brüten Bezug hat. Danach ist der Sinn: denn sonst, das heisst, wenn sie Verstand hätte, würde sie statt auf dem Boden in der Höhe brüten (oder was immer der Ausdruck bedeutet, aus dem תמריא verderbt ist) und so des Rosses und des Reiters spotten. Mit dem Gedanken in V. a mag auch der Ausdruck „verkehrter Flügel“ — vgl. zu V. 13 — zusammenhängen. Danach würde der Flügel „verkehrt“ genannt sein, weil er nicht zum Wohl und Besten der jungen Brut den Muttervogel in die Höhe schwingt. Freilich kann der Strauss nicht hoch fliegen, aber dies braucht der Dichter nicht gewusst zu haben. Auf diese Weise ist hier über die Straussin nichts Wunderbares gesagt — es sei denn, dass ihre alle Massen übersteigende Dummheit als etwas Wunderbares angesehen würde.

19. Mir scheint, dass dieser und die sechs folgenden Verse einen spätern Einschub bilden. Denn ich kann mir nicht denken, dass der Dichter, der V. 13—18 den Strauss und V. 26—30 zwei andere Vögel beschreibt, dazwischen eine Beschreibung des Rosses gab. Der Einschub hat seinen Platz hier gefunden, weil V. 18 b eine passende Hinüberleitung dazu bot. רעמה ist kaum richtig überliefert, doch lässt sich nicht sagen, was ursprünglich dafür gestanden haben mag. Mähne kann רעמה nicht heissen, und so etwas passt auch als Parallele zu גבורה herzlich schlecht.

20. Es sollte jedem einleuchten, dass ein Dichter die Sprünge des feurigen Rosses mit denen des Heupferds unmöglich vergleichen kann. Zudem kann הרעיש nicht bedeuten „springen lassen“. Für התרעישנו כארבה ist unbedingt zu lesen הֲתַעֲשִׁינֶנּוּ כָּאֲרֻבָּה. Dies heisst wörtlich: machst du, dass es raucht wie der Rauchfang? Aber gemeint ist das Dampfen des Rosses aus den Nüstern. Denn, wie schon früher bemerkt, wird in A. T. zwischen Rauch und Dampf nicht immer unterschieden. Danach schliesst auch V. b besser an. Für הוד ist vielleicht הֵד Schall zu lesen; vgl. zu Jes. 30, 30.

21. Für יחפרו ist mit allen Neuern nach LXX, Vulg. und Syr. יחפר zu lesen. Dieses Verbum hat man aber nicht vom un-

geduldigen Scharren des Rosses mit den Füssen zu verstehen, denn dazu passt ישיש nicht. Auch drückt חפר nur ein tiefes Graben aus; vgl. zu Gen. 26, 32. Gemeint ist das Herablaufen und Eindringen ins Tal. Tal aber steht hier für Schlachtfeld, weil dazu ein Tal sich am besten eignet; sieh Gen. 14, 8. Ri. 7, 1. Jes. 28, 21. בכח ist nach LXX mit dem Folgenden zu verbinden.

22. An פחד ist trotz LXX, die dafür etwa פֶּחָה ausdrückt, nichts zu ändern, doch muss das Nomen im Sinne von Gefahr, in dem es auch sonst nicht selten vorkommt, gefasst werden.

23. Für תרנה spricht man ungleich besser תָּרֹנָּה, Imperf. Pl. von רנן, da ein Verbum רנה sich nicht belegen lässt.

25. Statt שׂרים hat man שָׁרִים Sänger zu sprechen. Für das Kommando der paar Heerführer ist רעם zu stark, nicht aber für den Lärm des gesamten Heeres, wenn es einen Schlachtgesang anstimmt.

26. מבינתך ist zu נין in Beziehung zu bringen und heisst, nach dem Verstand, den du ihm gabst, und für יאבר hat man יַעֲבֹר zu lesen, dieses im Sinne von „übersiedeln“ zu fassen und über diese Bedeutung, die zu dem Zugvogel passt, besonders zu 2 Sam. 2, 8 zu vergleichen. Ein Verbum אבר findet sich im A. T. sonst nirgends.

30. Für יעלעו lesen die Neuern יְלַעְלְעוּ, mir aber scheint beides nicht richtig, denn der Rhythmus verlangt, dass der alte Vogel Subjekt des Satzes bleibt. Folglich muss man hier den Sing. eines Verbums erwarten, das mit doppeltem Acc. konstruiert wird. Das Ursprüngliche kann ich jedoch nicht ermitteln.

XL.

2. יסור findet sich sonst nirgends, und ausserdem ist dessen Fassung als Subjekt zu רב unter anderem schon deshalb bedenklich, weil hier für das Subjekt die nachdrucksvolle Stellung an der Spitze des Satzes erforderlich ist. Aus diesen Gründen vermute ich, dass man הֲרִב עם שדי יָסוּר zu lesen hat. Danach wäre der Satz = ist nun der Streit mit dem Allmächtigen zu Ende? das heisst, genügt meine Erwiderung soweit, um dem Streit ein Ende zu machen? Ueber סור im Sinne von „aufhören“ vgl. Jes. 11, 13.

4. Das erste Glied lautete ursprünglich הֵן נְקַלּוֹתִי מֵהֲשִׁיבְךָ = bin ich doch zu gering, um dir zu erwidern. Nur so kann der Dichter geschrieben haben, nicht zwei Sätze von je zwei Worten.

5. Statt אענה ist mit Hitzig, dem אוסיף in der Parallele entsprechend, אֶשְׁנֶה zu lesen.

6. Ueber מן הסערה sieh zu 38, 1. An dieser Stelle aber ist der Ausdruck ohne den mindesten Zweifel nicht ursprünglich.

7. Dieser Vers ist als Wiederholung von 39, 3 zu streichen. Solche müssige Wiederholung ist zumal in einer Rede JHVHs undenkbar.

8. Für תפר ist wahrscheinlich תָּסִיר zu lesen, denn הפיר פ׳ משפט ist keine hebräische Verbindung, wohl aber הסיר פ׳ משפט; vgl. 27, 2 und 34, 5. Unter משפטי ist aber nicht das Recht zu verstehen, welches Gott in der Regierung der Welt übt (Dillm.), sondern, wie V. b zeigt, Gottes Recht Hiob gegenüber.

11. Hier birgt sich eine feine Ironie, denn der Sinn ist: drücke alles Stolze und Vermessene nieder, also auch dich selbst, der du dich vermessen hast, gegen Gott aufzutreten.

12. תחתם kann aus dem zu Jes. 46, 7 erörterten Grunde nicht richtig sein, und man hat statt dessen וְהַחְתֵּם, Imperat. Hiph. von חתת + Suff., zu lesen.

13. Statt בטמון, das keinen auch nur halbwegs leidlichen Sinn gibt, lese man בַּדֹּמֶן. An der Korruption ist das Verbum an der Spitze des Verses schuld. Danach ist V. b = stecke ihr Gesicht in den Mist. Dies passt zur Parallele vortrefflich.

14. „Einem hilft seine Rechte“ ist nach einer frühern Bemerkung so viel wie: er hilft sich selber, ohne die Hilfe anderer in Anspruch zn nehmen.

15. Streiche אשר עשיתי, das LXX nicht ausdrückt. Dieser Relativsatz kann nicht ursprünglich sein, weil עמך im Sinne von „wie dich“ unhebräisch ist, denn in der Bedeutung „wie“ kann עם nur das Subjekt näher bestimmen, nicht aber das Objekt*); vgl. 3, 14 f. 9, 26. Ps. 73, 5. 106, 6. Eccl. 2, 16. Wenn man אשר עשיתי tilgt, wird hier die Aufmerksamkeit Hiobs auf das gewaltige Tier gerichtet, das er an der Hand der gegebenen Beschreibung im Vergleich zu sich selbst betrachten soll. Diese Betrachtung seiner selbst im Vergleich mit einem andern Geschöpf, gegen welches er an Kraft und Stärke so sehr zurücksteht, soll dem Hiob die unendliche Ueberlegenheit des Schöpfers zeigen, gegen den er ein Nichts ist.

*) Gen. 18, 23. 25, von Buhl dafür angeführt, gehört nicht hierher, denn dort handelt es sich um den Fall Sodoms, dessen Bewohner alle m i t einander umkamen.

19. ראשית ist nicht von der Zeit, sondern vom Range zu verstehen. Selbstredend ist das Tier so genannt nur hinsichtlich seiner ungeheuren Kraft und Stärke, die allein hier in Betracht kommen. Im zweiten Gliede ist der massoretische Text undeutbar. Mir scheint, dass man zu lesen hat הֶעָשׂוּי גִּשָּׁה רַבָּה. גִּשָּׁה entspricht dem arab. جُثَّة und heisst wie dieses Statur, Körperbau. Das Substantiv steht als Prädikatsnomen oder Produkt im Acc.

Das ist das Meisterwerk Gottes,
ein Geschöpf von riesigem Körperbau.

20. בול ist offenbar durch Haplographie von Jod aus יבול entstanden. Aber auch statt ישחקו שם hat man יְשַׂחֵק לָהֶם zu lesen. Das riesige Tier spottet aller wilden Tiere, fürchtet von ihnen keinen Angriff. Das Spielen der wilden Tiere hätte hier keinen Sinn.

23. An יעשק ist nichts zu ändern als die Bedeutung. Denn dieses עשק hat mit dem gleichlautenden Verbum, das „bedrücken“ heisst, nichts zu tun. Letzteres entspricht dem arab. عسف, während unser Verbum etymologisch mit غسق zusammenhängt und „sich ergiessen“ bedeutet. In V. b ist כי im doppelten Sinne von „wie“ und „wenn“ gebraucht. Ueber den ersteren Sinn sieh zu Jes. 44, 3. אל פיהו ist mit Duhm zu streichen und zu V. 24 zu vergleichen. Der Sinn des ganzen wird klar, wenn man bedenkt, dass נהר hier den Nil und auch sonst nur einen mächtigen Strom bezeichnet, und dass der Jordan ein unbedeutendes Flüsschen ist. Daher heisst es hier:

Wenn der Nil sich ergiesst, ist ihm nicht bang,
es ist getrost, wie wenn der Jordan austräte.

24. Hier ist am Anfang מי הוא ausgefallen. Aus diesem ist V. 23 פיהו geworden, worauf man dort אל hinzufügte, um den Sinn zu vervollständigen; vgl. Duhm. Doch hat Duhm, der hier בעיניו יקחנו im Sinne von „in die Augen greifen“ fasst, diesen Ausdruck missverstanden. Man kommt hier auf das Richtige, wenn man voraussetzt, dass unserem Dichter eine allgemein bekannte Tatsache nicht entgangen ist, nämlich die Tatsache, dass der Mensch sein Auge als Waffe gegen die Tiere gebrauchen kann. Der Tierbändiger z. B. fasst die wilde Bestie scharf ins Auge, und sie duckt sich vor seinem Blicke, den sie nicht ertragen kann. Danach geht das Suff. in בעיניו auf das Subjekt, und der Satz ist = wer will mittelst seiner Augen es bannen? Ueber יקחנו vgl. V. 28. In V. b vermute ich קְמוֹשִׁים oder קמשונים statt מוקשים; vgl. V. 26 בחוח.

25. Hier ist der Sinn des zweiten Gliedes nicht klar und der Text vielleicht nicht richtig überliefert.

31. Es scheint beinahe, als wäre hier vom Ausstopfen des erlegten Tieres die Rede. Die Kunst, Tiere auszustopfen, soll zwar erst im sechzehnten Jahrhundert erfunden worden sein, doch mögen ihre ersten Anfänge bis auf die Zeit unseres Dichters reichen.

XLI.

1. He in הנם ist nicht dittographiert, sondern nach der Bemerkung zu Gen. 43, 29 zu erklären. מראיו ist Sing., vgl. zu Num. 5, 3, und der Satz heisst: er würde wohl schon bei seinem blossen Anblick zusammenstürzen.

2. Hier und im folgenden Verse ist der Text arg entstellt. Nach dem, was uns vorliegt, wird hier die Beschreibung des Krokodils durch eine Bemerkung über den Kampf des Menschen gegen Gott unterbrochen, aber eine solche Unterbrechung ist unmöglich. אכזר כי kann nicht heissen „verwegen genug, dass“ (Dillmann); das wäre hebräisch אכזר c. Inf. mit ל und poetisch mit folg. Imperf. mit vorgeschlagenem וְ. Statt אכזר ist sonder Zweifel אַזְכִּיר zu lesen. לא אזכיר כי ist dasselbe wie 28, 18 לא יזכר. Letzteres ging hier mit Bezug auf einen vollständigen Satz nicht gut an. Ueber den Gebrauch des Verbums in der ersten Person vgl. V. 4 לא אחריש. Das Kethib יְעִירֶנּוּ verdient den Vorzug, und statt לפני ist mit andern nach mehreren Handschriften לפניו zu lesen und das Suff. auf das Krokodil zu beziehen.

3. Für הקדימני ואשלם ist mit andern z. T. nach LXX הִקְדִּימוֹ וַיִּשְׁלָם zu lesen und das erstere Verbum im Sinne von „feindlich angreifen“ zu fassen; vgl. arab. قدم IV. Aber auch in V. b ist לי הוא in לא היה zu ändern. Sonach erhält man für das Ganze den Sinn:

> Wer griffe es an und käme unversehrt davon?
> Der existiert in der ganzen Welt nicht.

4. Ueber לא אחריש sieh zu V. 2. Statt גבורות וחין ערכו hat man zu lesen גְּבוּרָתוֹ אֵין עֲרֹךְ mit oder ohne אֵלֶיהָ dahinter. In letzterem wäre das Suff. auf גבורתו zu beziehen.

> Nicht stillschweigend zu übergehen ist sein Körperbau
> und was seine Kraft betrifft, die ist unvergleichlich.

חִין ist kein hebräisches Wort, und von חֵן, woran an sich zu denken nahe liegt, kann bei dem Krokodil, das keineswegs zierlich ist, nicht die Rede sein. Einrichtung, d. i. Bau des Körpers, kann

ערך nicht bedeuten. Dillmann, der das Substantiv in letzterem Sinne fasst, verweist dafür auf Ri. 17, 10, sieh aber zu jener Stelle.

5. Für רסנו empfiehlt sich sehr das von Wright vorgeschlagene סִרינוֹ — sein Panzer, weil dies zu לבושו in der Parallele besser passt. Das Ganze aber hat man bildlich zu fassen, denn etwas blosslegen ist es beschreiben; vgl. zu Jes. 52, 10. Aehnlich ist V. b zu verstehen; vgl. Kur. 2, 66 جِئْتَ بِالْحَقِّ — du kommst mit dem Richtigen, das heisst, du gibst das Richtige an.

Wer vermag sein Gewand nach aussen hin zu schildern?
Wer seinen Doppelpanzer zu beschreiben?

6. Für פניו liest Budde richtig פיו, denn von den Türen des Gesichts ist sonst nicht die Rede, wohl aber von den Türen des Mundes; vgl. Micha 7, 5 und Ps. 141, 3. Dass es sich hier um das Maul eines Tieres handelt, ändert die Sache nicht. Dass aber das hier in V. a Gesagte nicht wörtlich zu verstehen ist, sollte jedem einleuchten; denn das Maul aufsperren kann man selbst seiner Hauskatze nicht, und darum braucht so etwas mit Bezug auf das gefährliche und von unserem Dichter als unbezwinglich beschriebene Krokodil nicht verneint zu werden. „Dem Tiere den Rachen aufsperren“ ist dichterisch so viel wie: durch Beschreibung des Rachens einen klaren Begriff von ihm geben, gleichsam einen Einblick in ihn gewähren.

7. Für גאוה ist nach LXX, Aqu. und Vulg. גֵּוֹה = sein Rücken zu lesen, was auch andere schon vermutet haben. Nur so erhält man eine Beziehung für סגור in V. b. חותם צר steht im acc. modi. חותם aber heisst hier nicht Siegel, sondern Anschluss.

8. Für ורוח ist mit andern וְרֵוַח zu vokalisieren. „Dass kein Hauch oder Lüftchen dazwischen kommt“ wäre zu sehr übertrieben.

12. Ueber עשן = Dampf sieh zu 39, 20. Statt ואגמן ist mit Bickell nach dem arab. أَجَمَ siedend, heiss sein וְאֹגֵם zu lesen und dieses auf דוד zu beziehen. Die Recepta ist durch Dittographie des Nun aus dem Folgenden entstanden.

14. Hier halte ich das zweite Glied für unübersetzbar. „Vor ihm her hüpft oder tanzt die Angst“, wie man wiederzugeben pflegt, ist der reine Unsinn. Zudem kann דאבה nur das Schmachten vor Hunger bezeichnen, nicht aber die Angst. Der Text ist heillos verderbt.

15. V. b und V. 16a sind kaum ursprünglich. Duhm hat Recht, wenn er aus dem dreimal hintereinander vorkommenden יצוק schliesst, dass der Text hier in Unordnung ist.

17. Hier ist aus dem ganzen Vers nur ein einziges Wort, nämlich יגורו, richtig überliefert. Der Text las ursprünglich:

מִשְׁתוֹ יגורו גַּלִּים
מִשְׁבְּרֵי יָם יִתְחַבָּאוּ,

שתו kommt von שֵׁת, welches hier das Hinterteil bezeichnet; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 24, 17.

Vor seinem Hinterteil erschrecken die Wogen,
fahren die Wellen der Flut zurück.

Nach der traditionellen Erklärung steht מִשְּׁתוֹ für מִשְּׂאֵתוֹ und ist = sein Auffahren, aber das kann der Ausdruck, wie schon früher bemerkt, nicht bedeuten. Die Massora dachte bei שֹׂתו wohl an שׂאתו, war aber darüber in Zweifel; sonst würde sie dazu חסר א' oder שׂאתו קרי bemerkt haben.

18. משיגהו, am Schlusse einer Beschreibung so vieler Körperteile kommend, will wohl in dem zu Jes. 5, 29 angegebenen Sinne verstanden sein, doch passt „seine Fänge“ hier nicht recht. Das Wort ist vielleicht durch vertikale Dittographie aus משתו im vorherg. Verse entstanden. Wenn man das fragliche Wort streicht, ist V. a = kein Schwert besteht gegen es, das heisst, gegen das Krokodil. מסע ושריה ist korrupt, und was ursprünglich dafür gestanden haben mag, nicht mehr zu ermitteln.

20. לא יבריחנו heisst nicht durchbohrt es; vgl. zu 20, 24 und 27, 22.

24. Das Subjekt zu יַחשב, wenn dieses richtig überliefert ist und man nicht vielmehr statt dessen יְחָשֵּׁב zu sprechen hat, ist unbestimmt.

25. Statt מָשְׁלוֹ ist nach LXX מֹשְׁלוֹ zu sprechen. Auch für העשו liest man besser הֶעָשׂוּי.

26. Streiche את, das durch Dittographie aus dem Vorherg. entstanden ist, dann ändere יראה הוא in יִרָאֻהוּ und fasse מלך als Prädikatnomen.

Alles Gewaltige fürchtet ihn
als den König über alle stolzen Tiere.

Andere lesen אֹתֹה כל גבה יִירָא, doch ist dies zu prosaisch.

XLII.

2. Für ידעת ist nach den alten Versionen ידעתי zu lesen und vielleicht nach LXX auch מְאוּמָה für מזמה.

3. לכן הגדתי ist eine Breviloquenz. Nachdem sich Hiob aus 38, 2 die Frage JHVHs mit leichter Variation wiederholt, fügt er

hinzu: deshalb, das heisst, weil du mit dieser Frage Recht hast, sehe ich ein, dass ich ohne Verstand gesprochen. Das „sehe ich ein“ ist nicht ausgedrückt, wie in ähnlicher Weise 24, 1 durch kein Wort angedeutet ist, dass der Satz nur etwas Angenommenes, nicht eine Tatsache zum Ausdruck bringt.

4. Dieser Vers wird von manchen Erklärern für unecht gehalten, aber mit Unrecht. Wie im vorhergehenden Verse die Frage JHVHs, so wiederholt Hiob hier unter unwesentlicher Aenderung seine eigenen herausfordernden Worte aus 13, 22. Diese Worte sind es, die er im Vorhergehenden eingesteht, ohne Verstand gesprochen zu haben. Nach Dillmann sind auch diese Worte aus den Reden JHVHs wiederholt, allein nach dem vorhergehenden Eingeständnis kann Hiob hier nur seine eigenen Worte zum Zwecke der Widerrufung anführen.

6. אמאס, absolut gebraucht, ist = ich widerrufe; vgl. zu 36, 5. על heisst hier nach manchen Auslegern „über“, nach andern „trotz“, und wieder andere geben das Wörtchen durch „auf“ wieder. So tappt man im Finstern, weil man den Sinn von עפר ואפר verkennt. Letzterer Ausdruck ist hier, wie nicht selten auch sonst, bildlich zu verstehen und bezeichnet etwas Gehaltloses; vgl. besonders zu 13, 12. Gemeint sind damit die V. 4 angeführten, Gott herausfordernden Worte Hiobs. על aber gehört zur Konstruktion des Verbums und bezeichnet die Sache, die bereut wird. Demgemäss ist V. b = und ich bereue das leere und dumme Gerede.

7. Von JHVH angeredet wird Eliphas, weil er der älteste der drei Freunde Hiobs ist. Was JHVH hier über die Reden Hiobs sagt, steht in flagrantem Widerspruch mit dessen vorhergehender Widerrufung. Die einzige Erklärung dafür ist, dass der Epilog die Unterredung zwischen JHVH und Hiob nicht kennt; sieh die Schlussbemerkung zu 37, 24.

8. Für die hier genannten Opfer hat man sich wohl sieben Altäre zu denken, auf deren jedem ein Farre und ein Widder dargebracht wurden. Das Arrangement scheint mit dem Umstand zusammenzuhängen, dass die Leute keine Israeliten sind; vgl. Num. 23, 1 f. Der Ausdruck אל עבדי איוב ist zu streichen. Dann dient לכו nur zur Vorbereitung der Handlung des folgenden Verbums.

10. Ueber שב את שבות sieh zu Deut. 30, 3. Für רעהו will man neuerdings רֵעָיו lesen, doch nur weil man בהתפללו וגו' fälschlich als reine Zeitangabe fasst. Falsch ist diese Fassung deshalb, weil mit שב את שבות איוב nicht nur die Heilung Hiobs von seiner

Krankheit, sondern die Wiederherstellung seines Vermögens gemeint ist und das eine längere Zeit erforderte als die paar Augenblicke des Betens. Mit בהתפללו וגו' wird der Grund des Vorhergehenden angegeben. Weil Hiob nicht für sich selbst, sondern, sein eigen Leid vergessend, für a n d e r e gebetet, darum belohnte ihn Gott durch vollkommene Wiederherstellung und Segen, der sein früheres Glück noch übertraf. Es ist dies eine echt jüdische Vorstellung; vgl. Baba kamma 92a. Und aus diesem Grunde heisst es רעהו, nicht רעיו, denn, wie schon früher bemerkt, bildete man von רֵעַ in der Bedeutung „Nächster“, das heisst, irgendein anderer als der Genannte, keinen Plural.

11. Die Beschenkung muss man sich vor der Wiederherstellung denken. Dann war die Beschenkung nötig, damit Hiob etwas besass, das sich vermehren konnte. Denn wo nichts da ist, da kann kein Segen kommen; vgl. zu 2 K. 4, 2.

13. Für שבענה ist שִׁבְעָן = שִׁבְעָיִן, Dual von שבעה zu lesen. Diese abnormale Form des Duals ist gewählt, weil das regelrechte שבעתים eine andere Bedeutung hat; vgl. zu Gen. 4, 15. Die ursprüngliche Anzahl der Söhne wurde also verdoppelt, die der Töchter aber nicht. Dies erklärt sich vollkommen aus der Stellung des Weibes im Orient.

15. Für נמצא liest man wohl besser נמצאו, dessen Waw wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Nun weggefallen sein mag. Ueber V. b sieh zu Num. 27, 1.

17. Ueber ארבעה דרות, obgleich die angegebene Lebensdauer darüber weit hinaus geht, sieh die Bemerkung zu Gen. 50, 23.





